Octobre 1938

711. E. Molland. *CR de K. Heussi, War Petrus in Rom ? — H. Lietzmann, Petrus römischer Märtyrer* (voir *Bull.* III, nos 337-339). — Theol. Literaturz. 62 (1937) 439-444. 1er s.

M. M. conclut pour Lietzmann contre Heussi. On lira avec intérêt ses remarques de détail sur le texte de *I Clem.* Il termine en recommandant une hypothèse de O. Cullmann (*Rev. Hist. Philos. relig.* 10, 1930, 294-300) qui croit trouver dans ce texte la raison des persécutions contre Pierre et Paul : ce seraient les dissensions intestines de la communauté chrétienne qui auraient provoqué la réaction violente de l'autorité civile. Cela nous paraît sans probabilité sérieuse. B. C.

712. S. Tromp. *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater.* — Gregorianum 18 (1937) 3-29.

La matière de cet article n'est autre que celle dont nous avons déjà parlé en recensant le livre du P. T., *Corpus Christi quod est Ecclesia* I (cf. *Bull.* III, no 528). B. C.

713. H. Rahner. *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Glaübigen.* — Zeitschr. kath. Theol. 59 (1935) 333-418.

L'édition des œuvres d'Eckhart fournit au P. R. l'occasion de ce long article, enthousiaste et documenté. Il s'agit de faire la généalogie de l'idée d'engendrement du Verbe dans l'âme juste par la Vierge-Église. Cette idée, dont on trouve facilement le germe dans la littérature des deux premiers siècles et surtout chez Irénée, est définitivement consacrée par Hippolyte et Origène. Mais il y a des nuances, et tandis que le premier songe davantage au baptême, le second fait de toute la vie morale une perpétuelle naissance du Logos. Ces deux influences se rejoignent chez Méthode d'Olympe qui les transmet, avec Grégoire de Nazianze, à toute la théologie grecque. Ambroise, instruit par les mêmes maîtres, remet cet héritage à Augustin qui le recueille avec ferveur et le développe, insistant plus sur son aspect moral que sacramentel. Appuyé par de telles autorités, ce thème inspirera dorénavant toute la tradition théologique, surtout mystique. Mais il est possible de retracer la voie qui l'amena jusqu'à Eckhart : Maxime le Confesseur — Scot Érigène — l'école cistercienne... Tout au long de son histoire, le thème s'appuye sur les mêmes textes

bibliques : Ps. 44,2 ; Is. 26,18 ; Gal. 4,19 ; Apoc. 12, — et sur le mystère même de la Vierge-Mère, transposé sur le plan ecclésiastique.

L'intérêt de cette étude érudite ne se borne pas à la découverte des sources d'Eckhart. L'idée le mérite par elle seule. B. R.

IIIe s. **714.** A. MICHEL. *Persévérance.* — Dict. Théol. cath. 12 (1933) 1256-1304.

Passe en revue, c. 1261-1298, la doctrine des principaux Pères (saint Augustin notamment), des scolastiques (surtout saint Thomas) et des conciles (surtout le concile de Trente) touchant les grâces spéciales de persévérance et de persévérance finale. M. C.

715. K. PIEPER. *Offene Antwort an Herrn Professor Hugo Koch in München.* — Theol. Glaube 28 (1936) 64-77, 162-180.

Riposte à une réponse de M. H. Koch. Le ton est polémique : celui de l'homme qui se défend pied à pied. Il s'agit de l'authenticité de Mt 16,18 comme parole de Jésus. Ce qui regarde notre *Bulletin* est en grande partie une discussion des témoignages de Tertullien, sur Mt 16,18, sur les « colonnes » dont parle saint Paul (Gal. 2,9), sur les « chefs » de l'Église (p. 67). Longue défense à propos d'Hégésippe sur saint Jacques.

B. C.

716. A. M. VELLICO O. F. M. *La rivelazione e le sue fonti nel « De praescriptione haereticorum » di Tertulliano* (Lateranum, nova series 1, 4). — Romae, Facultas theologica Pontificii Athenaei Seminarii romani, 1935 ; in 8, XXVI-223 p. L. 20.

Adversaire déterminé du progrès dogmatique, le P. V. invoque, à l'appui de sa position « antimoderniste », le témoignage de Tertullien. Il le trouve sans trop de peine dans le *De praescriptione*, coulé à cet effet dans les cadres habituels du traité *De fontibus revelationis*, enrichis de chapitres intéressants sur la terminologie de « révélation » et de « tradition ». Deux grandes parties : I. La révélation : noms, origine, nécessité, clôture, immutabilité. II. Les sources : 1. Écriture : noms, origine, canon, autorité ; 2. Tradition : mot, chose, critère ; 3. Relations entre ces deux sources.

Le travail est consciencieux et très clair : trop clair pour que s'y trouvent respectées toute les nuances. Ainsi, le P. V., dans son opposition au progrès dogmatique, répète certaines attaques, sans distinguer les positions extrêmes qui n'ont plus de défenseurs dans le catholicisme, et les constatations de bon sens et d'expérience qui sont à présent acceptées par presque tous. Il y a d'ailleurs quelque inconséquence à citer Tertullien en confirmation d'un certain immobilisme, après avoir affirmé que la question de l'évolution du dogme ne se posait pas à son époque (p. X-XI). De plus, la rigidité du *De praescriptione* sur ce point n'est-elle pas due pour une grosse part

à la tournure d'esprit (le juriste) et au tempérament particulier de son auteur : ce qui diminue d'autant sa valeur de témoin de la foi.

Ces remarques n'atteignent ni le fond ni même la méthode de ce travail. Le P. V. demeure habituellement objectif et exigeant : il suffisait de prévenir le lecteur contre un certain durcissement des affirmations.

Un détail. Quand Tertullien dit : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum,* le P. V. conclut que *traditum* a le sens de « doctrine vraie » par opposition à l'erreur (p. 183). Cela est vrai sans doute, matériellement, mais l'opposition ne porte pas directement sur la valeur des opinions : elle vise seulement leur origine. Un peu plus loin (p. 185), l'auteur, qui a l'amabilité de nous citer, nous prête des affirmations catégoriques qui ne se trouvent pas dans l'article cité. B. R.

717. H. Janssen. *Kultur und Sprache.* Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (Latinitas christianorum primaeva 8). — Nijmegen, Dekker en van de Vegt, 1938 ; in 8, XI-265 p. Fl. 3.25.

Importante contribution non seulement à l'histoire des mots mais à celle des idées. M. J. étudie avec le plus grand soin le vocabulaire ecclésiastique latin, de Tertullien à Cyprien. G. Koffmane avait amorcé le travail dans sa *Geschichte des Kirchenlateins.* Le voici repris de main d'ouvrier. Il y a entre Tertullien et Cyprien, presque contemporains cependant, une évolution sensible. Bien des termes ont acquis chez l'évêque, sous la pression des circonstances — sans doute aussi, je crois, à raison de la tendance pratique de son esprit — une signification technique qu'ils n'avaient pas 50 ans auparavant. L'exemple le plus éloquent est celui d'*ecclesia catholica,* dont les variations de sens sont hautement instructives.

L'histoire des institutions, de la liturgie, du dogme, recueillera dans cet excellent volume nombre d'éléments précis et précieux. B. C.

718. B. Capelle O. S. B. *Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte.* — Rech. Théol. anc. méd. 9 (1937) 109-124.

L'opinion singulière d'Hippolyte, suivant laquelle le Logos ne devint Fils de Dieu que par l'incarnation, est bien connue, mais mal étudiée. L'article montre à quel point elle est familière à Hippolyte, et qu'on la constate déjà dans ses premières œuvres. De la manière dont il l'explique, on doit conclure qu'elle n'est pas une construction métaphysique mais plutôt morale : l'idée de Fils impliquait à ses yeux une sujétion et une capacité d'offrande de soi, dont le Logos ne devint susceptible que quand il se fit chair. B. C.

719. J. Haller. *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit.* Zweiter Band. Erste Hälfte : *Der Aufbau.* — Stuttgart, J. G. Cotta, 1937 ; in 8, 437 p. Mk. 12. IVe s.

720. J. Haller. *Nikolaus I. und Pseudoisidor.* — Stuttgart, J. G. Cotta, 1936 ; in 8, VII-203 p. Mk. 5.

Il n'y avait pas à attendre de M. H. une manière de traiter l'histoire de la papauté médiévale autre que celle dont il avait usé pour la période antérieure. Une sorte de rigide logique préside à des exposés éloquents et passionnés.

On sait que l'une des thèses centrales de M. H. est que la conception de la papauté s'est trouvée complètement renversée sous l'influence des idées et des institutions germaniques : il serait vain de vouloir trouver chez les papes des IVe et Ve siècles l'essentiel de ce qui se développera jusqu'à Grégoire VII. Interprétation erronée, croyons-nous, de faits réels. L'un des moments les plus âprement décrits par l'auteur est le règne de Nicolas I. Il lui consacre une monographie, et dans son grand ouvrage il vient d'accentuer encore ses conclusions. Selon lui, Nicolas I ne fut pas le grand pape que l'on dit. Il ne s'inspirait pas de l'idée de libération du spirituel qu'on lui prête, il n'a pas devancé la lutte des investitures. L'origine de toutes ses entreprises fut son tempérament agressif. Il a d'ailleurs toujours échoué, sauf dans ses différends avec Byzance, où une violence passagère et dangereuse a donné le change sur les capacités de ce pape néfaste. Son dernier stigmate est l'accueil qu'il fit aux falsifications du Pseudo-Isidore. Il est impossible, dit M. H., que Nicolas se soit mépris sur le caractère de cette escroquerie. Le pape fut complice du faussaire.

Dans la monographie M. H. étudie avec plus de soin les faux isidoriens eux-mêmes. Son jugement est net : la collection, très habilement élaborée, n'est qu'une plaidoirie documentaire pour Ebon de Reims. On doit renoncer à en déceler l'auteur. Il est stupéfiant qu'un crédit universel ait soutenu cette compilation dont le succès devait être éphémère et rester local.

Telles sont les thèses de M. H. On ne peut songer à juger ici toutes ses appréciations radicales. La figure du pape est travestie. Il est indémontré et invraisemblable que Nicolas ait sciemment usé des faux isidoriens, encore qu'on ignore de qui il reçut la coupable affirmation que les documents apocryphes se trouvaient dans les archives du Saint-Siège. Il y aurait à examiner chacun des conflits auxquels il fut mêlé, pour discerner dans quels sentiments il les conduisit. Ce qui est sûr, c'est que, tant à Constantinople qu'en Occident, l'heure était grave par la menace des césaropapismes renaissants. Nicolas s'y est opposé le premier, dans des conditions difficiles. C'est de ce point de vue qu'il doit être jugé. S'il n'a apparemment qu'assez mal réussi, il préparait l'avenir. Son courage marque une étape, l'œuvre commencée s'achèvera plus tard.

Sur les temps troublés qui suivirent nous ne nous arrêtons pas. On comparera l'auteur avec L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical.* Le relèvement, qui commence avec l'entrée en scène des empereurs allemands et atteindra son apogée par la réforme de Grégoire VII, occupe la seconde partie du livre. Le vrai y voisine étrangement avec le faux. Caractéristique de M. H. est la manière dont est jugé Grégoire VII. Il refuse d'y

voir un politique. L'idéal de Grégoire fut purement religieux ; de là son « fanatisme ». C'est même celui d'un moine, mal accordé avec la réalité d'un monde dont il est détaché. C'est parce qu'il méprisait ce monde qu'il s'est facilement persuadé que lui, successeur de Pierre, devait le dominer.

On voit combien ces positions extrêmes et romantiques diffèrent des thèses classiques suivant lesquelles les idées grégoriennes sont issues d'un développement progressif de l'augustinisme. Nous croyons que les vues anciennes sont correctes, et que la papauté a toujours eu une tradition : celle d'une mission religieuse définie, dont le développement fut conditionné par les circonstances. Elle fut parfois obscurcie par les passions, mais jamais abandonnée pour être remplacée par autre chose.

Il serait injuste néanmoins de ne pas reconnaître dans cet ouvrage de larges tranches de vérité. Ce n'est pas en vain que cette main puissante a secoué les idées reçues. Mais l'histoire qu'elle trace avec tant de décision n'est pas la vraie. B. C.

721. S. McKenna C. SS. R. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom.* A. Dissertation (Cath. Univ. of America, Studies in Mediaeval History, new series 1).— Washington, Cath. Univ. of America, 1938 ; in 8, IX-165 p.

C'est autour du concile d'Elvire, de l'affaire de Priscillien et des efforts de Martin de Braga que se concentre surtout notre connaissance des survivances païennes en Espagne. On y ajoutera quelques prescriptions de la législation civile. Le P. McK. a voulu étudier ce que nous livrent ces sources. Les canons d'Elvire sont très concrets. Ils témoignent d'une certaine discrétion : la société étant alors surtout païenne, il eût été imprudent de séquestrer les chrétiens de tout contact avec l'idolâtrie. Le traitement de l'affaire de Priscillien reste superficiel. Le P. McK. se limite trop à l'historique du conflit sans entrer à fond dans l'examen des doctrines et de leurs rapports avec le paganisme. Il y avait un progrès à faire, qu'il ne fait pas. L'exposé des usages populaires contre lesquels s'élève Martin de Braga est correct. Correctes aussi les conclusions du livre, utile répertoire plutôt que contribution nouvelle aux problèmes dont il traite. B. C.

722. E. Barnikol. *Das Fehlen des Mythossatzes Phil. 2, 6-7 in der altspanischen Bibel der Priscillianisten im vierten Jahrhundert.* — Theol. Jahrbücher 4-5 (1936-37) 6-18.

Le passage de Phil. 2, 6-7 sur la *kenosis* serait d'origine marcionite, d'après M. B. Constatant que les 11 traités publiés par G. Schepss sont d'accord avec les canons pour omettre toute allusion à ces versets, bien que le contexte de Phil. 2 soit plusieurs fois cité ou évoqué, M. B. en déduit que « l'ancienne bible espagnole vers l'an 382 n'avait pas les versets 6 et 7 ». Lamentable argument *ex silentio* ! M. B. lui-même a observé que leur

théologie, s'accorde difficilement avec la christologie modaliste de Priscillien. Cela suffit à expliquer qu'il ne les ait pas volontiers cités. Mais comment conclure qu'ils n'étaient pas dans sa bible ! A la fin du IVe siècle ! B. C.

723. H. de Lubac S. J. *Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »*. — Nouv. Rev. théol. 61 (1934) 225-249, 350-370.

Étude intéressante sur les sens variés du terme et les déviations successives du concept de surnaturel. Elle se rattache à la polémique des dernières années autour du « désir naturel » et dépasse largement le cadre de ce *Bulletin*. Cependant, nos lecteurs y trouveront bien des indications et précisions touchant l'usage du mot *supernaturalis* et de ses équivalents dans les traditions grecque, latine et scolastique. A cet égard, il complète quelque peu l'étude de A. Deneffe, *Geschichte des Wortes « supernaturalis »* dans *Zeitschr. kath. Theol.* 46 (1922) 337-360. Notons seulement que chez Jean Scot Érigène, qui est le véritable introducteur du mot, et sur qui le P. de L. passe un peu trop rapidement à notre gré, le terme *supernaturalis* joue un rôle doctrinal important et possède déjà son sens plein, ontologique (voir *Bull.* I, nº 77). M. C.

ve s. **724.** S. Seliga. *De invectiva hieronymiana.* — Collect. theol. 16 (1935) 145-181.

M. S. reprend ici le sujet qu'il a déjà traité ailleurs (cf. *Bull.* III, nº 438), mais d'une façon plus analytique : chacune des œuvres polémiques de Jérôme fait l'objet d'un paragraphe spécial, où sa rude méthode de controverse est examinée et où sont évoqués ses modèles antiques. B. R.

725. J. J. Fahey. *Doctrina sancti Hieronymi de gratiae divinae necessitate.* Dissertatio. — Mundelein (Ill.), Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1937 ; in 8, III-83 p.

Cette brève dissertation n'est pas sans mérite. Il s'agit de savoir quelle est la position doctrinale de saint Jérôme dans les questions sur la nécessité de la grâce, qui se posent à propos des thèses pélagienne et semi-pélagienne.

M. F. a bien compris et bien exprimé (p. 2) les raisons qui rendent circonspect lorsqu'on entreprend de découvrir la doctrine de Jérôme : elles tiennent à lui, à l'évolution alors encore imparfaite du dogme, à ce qu'il ne traite pas les questions *ex professo*.

Sur la plupart des points, la pensée de Jérôme ne fait cependant pas difficulté. C'est lorsqu'il s'agit de la nécessité de la grâce prévenante que l'on surprend chez lui des propos inquiétants (p. 50-59). M. F. réussit à empêcher une trop catégorique conclusion défavorable, mais on garde l'impression que sa conclusion optimiste est forcée. Le chapitre sur la surnaturalité de la grâce est intéressant. Jérôme la pressent plus qu'il ne la déclare.

Il eût fallu corriger avec plus de soin la bibliographie (p. 80-83) qui est pleine de fautes. Une erreur de typographie plus importante s'est glissée

dans le texte : p. 70 on lira : « quem scilicet *nos* vocamus supernaturalem », au lieu de *non*. B. C.

726. H. I. MARROU. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 145). — Paris, E. de Boccard, 1938 ; in 8, XVI-620 p.

C'est sur un large plan qu'est conçu ce bel ouvrage. M. M. a voulu étudier la culture antique décadente. Il a choisi de la regarder dans saint Augustin, mais il a eu la sagesse de ne limiter pas trop strictement son enquête : l'étude d'Augustin s'élargit lorsqu'on le considère comme témoin de la culture générale de son temps ; de même élargit-on la perspective en ne s'interdisant pas de mettre en valeur les points sur lesquels Augustin est lui-même et rien que lui-même. Il serait trahi si on le traitait à la mesure moyenne. Il est de son temps, mais c'est un génie.

La première partie analyse les éléments techniques de la culture d'alors : grammaire, grec, rhétorique, érudition. Sur ceci je n'aurais à redire — légèrement — qu'à propos du grec. M. M. a montré assez exactement le caractère de la connaissance du grec chez Augustin. Il définit heureusement son usage des mots grecs : « moins littéraire que scolaire et technique » (p. 31). Cependant l'examen aurait dû accorder plus d'attention à la thèse de dom De Bruyne sur *Augustin reviseur de la Bible*. M. M. ne lui consacre qu'une note (p. 441). C'est méconnaître le grand poids des arguments de mon regretté confrère. Je crois qu'une étude vraiment sérieuse sur le grec d'Augustin ne pourrait plus se dispenser d'un examen direct du problème.

Dans la seconde partie, on passe au rôle de la philosophie et des « arts » dans la culture telle que la conçoit et la pratique Augustin. M. M. s'attache à déterminer dans quelle mesure l'ancien rhéteur possédait les sept arts libéraux. Il les situe aussi — et ceci est plus intéressant pour nous — à leur rang subordonné, en montrant à quel point la place première appartient, dans l'idéal intellectuel d'Augustin, à la philosophie. Il faut relever en particulier l'aspect culturel que garde à ses yeux cette philosophie : on ne doit pas vouloir raisonner, dit-il, sans sérieuse discipline, et la sagesse rationnelle, même chrétienne, « ne s'obtient qu'au prix d'une immense culture » (p. 186).

Il faut en venir à la troisième partie pour comprendre à fond la portée du problème dont M. M. s'est proposé l'étude. Il ne s'agit pas seulement de cataloguer les éléments de la culture antique conservés ou abandonnés par Augustin : une culture différente était alors en travail. L'intérêt puissant que présente le cas du grand penseur d'Hippone se trouve dans la rencontre en lui de ces deux courants. Il nous a guidés lui-même sur cette route en écrivant le *De doctrina christiana*, que M. M. traduit par *De la culture chrétienne*, où Augustin a tenté de synthétiser ce qu'il sentait et voulait. Toute son œuvre d'ailleurs témoigne dans le même sens. La culture chrétienne n'est pas nouvelle seulement par son objet, mais surtout par son esprit : le but du savoir est maintenant d'ordre spirituel

et religieux, l'Écriture en devient le livre, que la culture générale aidera à comprendre, mais lui-même va engendrer une autre science, celle de l'intelligence approfondissant la révélation. Augustin est loin de répudier la formation classique dont il reste imprégné, mais il la désavoue en tant qu'elle serait plus qu'un équipement. Avec profondeur, M. M. discerne que « son attitude représente une prise de conscience effective et efficace de la décadence du monde antique, une évasion hors d'un monde de fausses valeurs, de fantômes sans réalité » (p. 353). Il faut ajouter que l'équipement classique s'est lui-même très appauvri. Il est, au temps d'Augustin, frappé de « sclérose sénile ». Il se survit dans certains de ses éléments, mais sa forte vie intellectuelle s'est anémiée. Dans son traitement insuffisant des matières scientifiques, dans la timidité de son *emendatio* textuelle de l'Écriture, dans son exégèse allégorique, l'évêque d'Hippone porte les stigmates précis de décadence culturelle que trahissent pareillement les œuvres profanes de son époque. Il annonce, dit M. M., l'intellectuel médiéval : « oubli du grec, effacement des mathématiques et de l'esprit scientifique, goût pour la spéculation aventureuse et les *mirabilia*, confiance excessive dans les constructions de l'esprit et l'autorité de la tradition écrite » (p. 542). Et cependant quel grand souffle d'intellectualité supérieure parcourt son œuvre ! Une transfiguration s'opère déjà, due à son génie certes, mais qu'eût-il pu accomplir si les données sur lesquelles il travailla n'avaient été « l'apparition d'une civilisation nouvelle » (p. 545) ?

Sur cette infinie perspective se clôt le volume. Il sort du commun, renouvelant un sujet tant de fois effleuré. Malgré quelques lacunes — je pense surtout à l'oubli de la rédemption paulinienne comme stimulant de la plus profonde transformation de la pensée d'Augustin — l'œuvre de M. M. est vraiment magistrale. B. C.

727. I. FREYER. *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen*. Versuch einer Analyse ihrer inneren Form (Neue deutsche Forschungen, Abt. Religions- und Kirchengeschichte 4). — Berlin, Junker & Dunnhaupt, 1937 ; in 8, 238 p. Mk. 10.

M. F. aborde les Confessions directement, sans avertir ses lecteurs par la moindre préface de ce qui les attend. Son livre s'arrête aussi abrupt qu'il a commencé, sans conclusion d'ensemble ni regard en arrière. Il ne contient aucune autre note que des renvois au texte d'Augustin, et il ne se réfère à aucun des innombrables travaux qu'ont suscités les Confessions.

Ce volume austère est constitué par un exposé analytique des 13 livres. M. F. les divise en 2 sections : les 9 premiers livres décrivent la vie antérieure de saint Augustin. Les 4 derniers apportent son témoignage pour le moment où il écrit.

La première section est elle-même à répartir en quatre étapes : la confession des grâces initiales (livre 1), celle des années de péché (l. 2, 3, 4), celle de la préparation à la conversion (l. 5, 6, 7), celle de la conversion elle-même(l. 8, 9). La seconde section se subdivise à son tour : d'abord la réaction

de la conversion sur la vie, intellectuelle et morale, ensuite « l'exposé de l'Écriture, consommation de la *Confession* ».

M. F. montre tout le temps comment une logique préside à la succession des expériences. Il y eut interaction de la pensée et de la vie.

Nombre de remarques de détail sont à retenir, mais l'ensemble ne témoigne pas d'une originalité puissante. Le dernier chapitre cependant est inattendu et met en lumière un fait important : la part de plus en plus grande que la Parole de Dieu a prise dans la direction de la pensée et de la vie d'Augustin. Le livre illustre bien, en somme, l'itinéraire qui a conduit Augustin — comme, avant lui, Justin — de la philosophie à la révélation, de la spéculation à l'autorité, de la contemplation au salut par le Christ.

B. C.

728. H. Hausheer. *St. Augustine's Conception of Time.* — Philos. Review 46 (1937) 503-512.

Excellent article. Au terme de son analyse, M. H. constate qu'Augustin, informé par sa foi, a dû tenter de résoudre les problèmes que pose la composition du temps et de l'éternité. Il ne cache pas son admiration pour la manière dont le génie d'Augustin a résolu, *pro posse humano,* les antinomies. Il a compris, dit-il, la finalité du temps : « ce que le temps commence se consomme dans l'éternité. Augustin fut le premier à découvrir la signification du temps ». M. H. paraît ignorer le volume capital de M. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (cf. *Bull.* II, n° 232).

B. C.

729. Ph. Platz. *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins* (Cassiciacum 5). — Würzburg, Rita-Verlag, 1938 ; in 8, 260 p. Mk. 12.50.

L'exégèse de l'épître aux Romains fournit à saint Augustin le principal appui scripturaire de sa doctrine sur la grâce. Le P. P. entreprend après d'autres de l'étudier. Il l'a fait avec une conscience admirable. Les passages principaux — ceux des ch. 5, 7 et 9 — sont analysés, les renvois aux ouvrages d'Augustin multipliés. Le grand mérite du livre est sa courageuse objectivité. Le P. P. n'hésite pas à reconnaître qu'Augustin s'est trompé au ch. 5 pour le sens à donner à *in quo,* au ch. 7 pour l'avoir interprété de l'homme *sub gratia,* au ch. 9 pour avoir compris de la vocation *ad gloriam* ce que Paul a dit de l'appel à la grâce. Bien plus, dit le P. P., l'exégèse augustinienne de l'épître aux Romains souffre de quatre graves erreurs : insuffisante attention prêtée au texte grec, méconnaissance de la structure générale de l'épître, influence excessive du but polémique, négligence des exégètes antérieurs. En somme, malgré de riches mérites, Augustin ne serait pas un bon interprète de l'épître aux Romains.

Ce jugement sévère — que tend çà et là d'adoucir l'auteur — se trouve, je crois, parfaitement justifié. Il est très important de constater que, pour les parties les plus tranchantes et les plus personnelles de sa dure doctrine, Augustin se réclamait à tort de saint Paul.

Par sa fermeté, l'ouvrage du P. P. doit être classé parmi les meilleurs travaux sur le sujet. B. C.

730. A. Slomkowski. *Relatio gratiam sanctificantem inter et iustitiam originalem secundum doctrinam S. Augustini.* — Collect. theol. 18 (1937) 32-52.

M. S. avait débuté par une étude sur *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin* (cf. *Bull.* I, n° 283). Le voici poursuivant ses investigations. Le présent article combat l'un des appuis de la thèse connue du P. J. B. Kors sur la distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante. Pour saint Augustin au moins, justice et grâce sanctifiante seraient la même chose.

Je pense que M. S. a raison contre le P. Kors. Il est clair que, pour Augustin, la justice n'est pas simplement la rectitude, mais se situe tout entière dans l'ordre surnaturel, celui de la « rénovation », celui de l'adoption. Le texte du *De correptione et gratia* sur l'*adiutorium sine quo non* n'y est pas opposé car, dit M. S., cet *adiutorium* n'est pas la grâce sanctifiante, mais un secours nécessaire pour persévérer.

Ici je ne suivrais l'auteur qu'avec hésitation. S'il est entendu que, pour Augustin, c'est la grâce surnaturelle qui établit l'homme dans la justice, est-il clair que cette grâce soit pour lui autre que la continuité des secours actuels ? Dans ce cas l'*adiutorium sine quo non* ne diffère pas essentiellement de la grâce dite sanctifiante.

Augustin a cependant décrit la grâce surnaturelle justificatrice par de tels traits que, plus tard, la notion de grâce sanctifiante, au sens strict du mot, s'en détachera comme un fruit mûr. B. C.

731. P. Bertocchi. *Il simbolismo ecclesiologico della eucaristia in Sant'Agostino.* — Bergamo, [Soc. ed. S. Alessandro,] 1937 ; in 8, 112 p. L. 10.

On doit tenir cette dissertation pour un des bons travaux parus sur la doctrine eucharistique de saint Augustin. L'introduction montre le jeune auteur au courant de l'état de la question : c'est une revue, brève mais précise, des jugements portés sur la pensée augustinienne.

Le travail lui-même est divisé en trois parties : exposé de la doctrine du symbolisme ecclésiastique de l'eucharistie chez Augustin, facteurs qui ont contribué à la former, nature de ce symbolisme.

C'est donc un seul point de la doctrine eucharistique qui est étudié : l'eucharistie symbole du corps mystique du Christ. La première et la seconde partie constituent une somme documentaire de textes commentés, parfaitement au point, et une assez aiguë recherche des influences : tradition, liturgie, donatisme, facteurs internes qui concoururent à l'élaboration de la doctrine augustinienne. Dans la troisième partie M. B. aborde les rapports entre symbolisme et réalisme dans la pensée d'Augustin. Il insiste justement sur le fait que le symbolisme n'est qu'un aspect partiel

de la doctrine, puis montre qu'il n'est pas exclusif du réalisme. Il lui reste à faire voir qu'en fait réalisme et symbolisme coexistent. Ce point est traité rapidement (p. 100-105) et M. B. n'apporte pas de texte nouveau.

Il se demande seulement si, comme l'a écrit Lawson-Turmel, il y eut chez l'évêque d'Hippone évolution : la pensée première d'Augustin n'envisagerait l'eucharistie que comme le mémorial de la passion du Christ ; plus tard, et graduellement, il en serait venu au symbolisme ecclésiologique. M. B. ne se montre pas favorable à cette interprétation. Il en nie même le présupposé car, dit-il, la doctrine de fond n'était ni l'eucharistie-mémorial ni l'eucharistie-symbole, mais l'eucharistie corps réel du Christ. Je le crois aussi, mais cela ne rend que plus acceptable l'hypothèse d'une évolution. Le fait est que l'idée du symbolisme ecclésiologique n'apparaît pas chez Augustin avant 400. Il n'est pas nécessaire d'imaginer qu'il l'ait alors créée : M. B. a bien montré qu'elle était traditionnelle ; seulement elle était, chez lui, négligée jusqu'au jour où, sous la pression du donatisme, elle fit irruption dans sa pensée.

Ceci me semble important, car les textes réalistes d'Augustin ne sont pas liés à cette seconde période de sa vie. Le problème de sa pensée eucharistique originelle se pose donc comme celui du rapport entre la doctrine que traduisent ses expressions réalistes et celle de l'eucharistie mémorial de la passion. C'est de là qu'il faut partir pour apprécier justement les positions d'Augustin. M. K. Adam l'a fait dans un admirable article (cf. *Bull.* II, n° 236) dont M. B. eût pu s'inspirer davantage, encore que ce point ne rentrât qu'indirectement dans son sujet. B. C.

732. A. KURFESS. *Der Historiker Sallust in Augustins Gottesstaat. Eine zeitgemässe Betrachtung.* — Theol. Quartalschr. 118 (1937) 341-356.

Recueille avec soin les emprunts faits par Augustin à Salluste et en montre l'importance. B. C.

733. F. CAVALLERA. *La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales du Ve siècle.* — Bull. Littér. ecclés. 38 (1937) 67-78, 119-135, 167-179.

Les études de théologie historique du P. C. sont toujours marquées au coin d'un esprit indépendant et incisif. Celle-ci compte parmi les meilleures. Quelle doctrine sur le prince chrétien professent les papes du Ve siècle, de Célestin à Gélase ? Le sujet n'est pas neuf, mais il est traité avec une sérénité qui, hélas ! n'est pas commune.

Célestin, écrivant à Théodose II, décrit l'idéal du prince chrétien. Il le fait avec franchise : le Christ est et doit rester celui *qui vestri imperii rector est*. Cela n'enlève pas à l'empereur le droit et le devoir de convoquer les conciles et d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques. Sa mission de procurer la *pax ecclesiarum* sera l'origine pour lui d'avantages et de bénédictions. Sixte III ne parle pas autrement. Quant à saint Léon, le

P. C. le réhabilite, après certains exposés tendancieux. Léon en est encore à inviter surtout le prince à collaborer, mais d'accord avec les points de vue chrétiens. Le mot de saint Grégoire : *ut terrestre regnum caelesti regno famuletur* n'exprime pas une chose neuve. Léon d'ailleurs réclame toujours du prince son aide dans les affaires ecclésiastiques.

C'est avec Félix III que commence à changer la dominante : on insiste moins maintenant sur la collaboration du prince avec l'Église que sur son obéissance. Cela vient, dit le P. C., de ce que les empereurs avaient dépassé la mesure et que le danger de césaropapisme était devenu sérieux. Je crois que les dispositions personnelles de Gélase ont aussi leur part dans cette évolution. Il est remarquable en effet qu'elle commence sous Félix III. Or M. H. Koch a récemment démontré que les lettres de ce pape portent déjà la marque littéraire de Gélase. B. C.

734. R. DRAGUET. *CR de J. Madoz, El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins* (voir *Bull.* II, nº 849). — Ephem. theol. lovan. 13 (1936) 545-550.

M. D. s'accorde pour l'essentiel avec le P. Madoz sur l'interprétation du canon lérinien. Il fait des réserves analogues à celles que nous avons formulées à ce sujet, *Bull.* II, nº 849. Quant à la prétendue « déviation » de Vincent dans la manière d'entendre l'argument de tradition, M. D. estime à juste titre, croyons-nous, que « loin de dévier de la tradition d'Irénée, Vincent la prolonge dans sa ligne » (p. 549). M. C.

735. M. OLPHE-GAILLARD. *La science spirituelle d'après Çassien.* — Rev. Asc. Myst. 18 (1937) 141-160.

Cassien parle volontiers de la « contemplation » ; il traite aussi de la « science spirituelle ». Quel est le rapport entre ces deux occupations du moine ? Ayant soumis cette question à un examen très poussé, où entrent comme source d'information les enseignements d'Évagre, le P. O.-G. estime que la *contemplatio solius Dei* est le but surtout de la vie solitaire. Ses conditions sont austères : purification du cœur, dégagement des liens humains, dépasser même la parole intelligible. Moyennant quoi l'homme mérite et goûte les faveurs divines.

Quant à la « science spirituelle » elle est décrite principalement à propos du cénobite. Elle comporte l'approfondissement des Écritures par la tropologie, l'allégorie, l'anagogie. Cependant, dit Cassien, la science spirituelle reste plutôt une expérience et elle appartient à l'illettré comme au savant. Il professe aussi que la contemplation constitue la fin de tout moine, anachorète ou cénobite. Cependant la *iugis oratio*, contemplation parfaite, reste rare dans l'état de cénobite, sinon sous forme d'actes brefs et répétés. Malgré les efforts du P. O.-G. tout cela se réduit malaisément à l'unité. Notre désarroi se trouve porté au maximum quand nous voyons, à la Conférence 19, l'abbé Jean renoncer à la vie anachorétique pour s'agréger aux cénobites parce que, en pratique, le solitaire reçoit trop de visites,

est entouré de trop de bruit et alourdi par trop de soucis temporels ! On le comprend ! Ce sont là autant d'obstacles à la pure contemplation. Serait-ce que, comme institution, l'érémitisme a fait faillite ? Pareille défiance rapprocherait Cassien de saint Benoît. Ailleurs cependant le moine gaulois garde son admiration pour l'institution érémitique.

On constate ici ce que nous avons signalé déjà à propos de la pureté du cœur, des concepts de vie contemplative et vie active (cf. *Bull.* II, nos 1069, 1070, 1278, 1279) : la pensée de Cassien est assez flottante. L'imprécision de son vocabulaire, signalée par M. Salles dans une thèse de Toulouse (inédite), et accusée aussi par dom Marsili dans sa belle étude sur Cassien et Évagre (cf. *Bull.* III, n° 152) est un signe non douteux d'une certaine inertie intellectuelle. Le P. O.-G. dit très justement, à propos de la conférence 13, que Cassien fut un témoin plutôt qu'un penseur. B. C.

736. A. SOLARI. *Tolleranza verso il Paganesimo nella prima metà del secolo quinto.* — Philologus 91 (1936) 357-360.

Sur un certain Nicomaque nous possédons une poésie chrétienne (RIESE, *Anthol. christ.*, p. 20) assez agressive contre son paganisme, et l'inscription d'une statue du Forum de Trajan érigée à l'occasion de sa réhabilitation politique sous Valentinien III. Les deux témoignages sont intéressants à rapprocher. Ils marquent à quelle tolérance était encore astreint le fils de Galla Placidia. B. C.

737. R. BEUTLER. *CR de F. Bömer, Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudius Mamertus in Sprache und Philosophie* (Voir *Bull.* III, n° 29). — Gnomon 13 (1937) 552-558.

Sur la première partie de l'étude, M. B. ne s'étend pas. Il signale que Boèce, *De Trin.* 4, eût fourni à l'auteur quelques suppléments documentaires. La troisième partie, sur une source néoplatonicienne de Mamert, est plus étudiée. M. B. conteste la valeur démonstrative du terme *inlocalitas.* B. C.

738. H. PFLAUM. *Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche in der europäischen Dichtung des Mittelalters.* — Archivum romanicum 18 (1934) 243-340.

Cette étude a paru également en volume. C'est sous cette forme que nous l'avons analysée *Bull.* III, n° 358. M. C.

739. A. D'ALÈS. *Tertullien chez Bède ?* — Rech. Sc. relig. 27 (1937) 620. VIIIes.

Le passage bien connu de Bède (*In Sam.* 4,10) : *philosophi patriarchae haereticorum*, vient de Tertullien (*Adv. Hermog.* 8). Mais le P. d'A.

montre que c'est dans une citation de saint Jérôme (*Ep.* 133,2) que Bède l'a trouvé. B. C.

IXe s. **740.** *The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish Preserved in the Ambrosian Library (MS. C. 301 inf.).* Collotype facsimile, with introduction by R. J. BEST. — Dublin, Hodges Figgis & Co., 1936 ; in f., VIII-39 p. et 146 pl.

Le manuscrit *C 301 inf.* de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan n'intéresse pas seulement l'histoire de la paléographie. Par ses gloses, il constitue un témoin précieux de la culture irlandaise durant le haut moyen âge, et par son double commentaire — fragmentaire et complet — il pose des problèmes importants d'ordre littéraire. La reproduction phototypique s'avère fort utile. Outre qu'elle livre le texte inédit du commentaire fragmentaire, elle permet de corriger bien des fautes commises par les éditeurs du commentaire complet et des gloses, G. I. Ascoli et W. Stokes-J. Strachan. Dans son introduction, M. B. donne la description du manuscrit, analyse ses particularités graphiques, s'occupe des questions de date et d'origine, et fait l'historique de la controverse au sujet du Commentaire. Un élément nouveau, apporté à celle-ci par M. B., est la substitution, dans la traduction d'une glose irlandaise, du mot « fragment » au mot « epitome » (donné par Ascoli). Ce qui rend caduque l'opinion sur le caractère d'« abrégé » de notre commentaire. Sans prétendre apporter une solution définitive quant à l'auteur de ce dernier, M. B. semble vouloir concilier entre elles les opinions de G. Mercati, A. Vaccari et R. Devreesse, en attribuant à Julien d'Éclane et une traduction du commentaire de Théodore de Mopsueste, et un commentaire personnel. Le compilateur de notre manuscrit ne disposant que d'exemplaires incomplets de l'une (Ps. I-XL), et de l'autre (Ps. XVII-CL), aurait soudé ensemble I-XVI de la traduction et XVII-CL du commentaire personnel. M. B. ne semble plus conserver de place dans l'élaboration du commentaire, comme le faisait encore naguère dom G. Morin, à saint Colomban.

D'après M. B. le manuscrit ne peut guère être antérieur au premier quart du IXe siècle. Le scribe suit les règles des *scriptoria* irlandais et écrit très probablement en Irlande. M. C.

741. P. DUC. *Étude sur l'« Expositio missae » de Florus de Lyon suivie d'une édition critique du texte.* Thèse. — Belley, Imprimerie Chaduc, 1937 ; in 8, 157 p.

L'édition de Martène, reproduite par PL 119, 15-75 et par Hurter (Innsbruck 1879), était notoirement insuffisante. Basée sur le *Vat. Reg. 194* elle était complétée par le *Vat. Reg. 435* et d'autres sources, sans qu'il soit possible de discerner les éléments divers de cette mosaïque. L'édition de M. D. est donc la bienvenue. Le texte de base est fourni par le ms. *Troyes 804*, contrôlé et parfois corrigé d'après dix autres manuscrits. On regrettera que l'éditeur ait renoncé à faire un classement quelconque de

ses manuscrits et surtout qu'il n'ait pas fourni à ses lecteurs les éléments suffisants pour faire eux-mêmes ce classement. Il n'a noté qu'une partie des variantes, — d'après quels principes ? — et celui qui voudra voir clair dans l'histoire de la tradition manuscrite devra recommencer tout le travail. En particulier C (*Vat. Reg. 435*) et L (noté *Londres 7 C II*, sans indiquer qu'il s'agit de *Brit. Royal*) méritaient, à mon avis, un meilleur sort; car ils semblent bien constituer à eux deux une famille caractérisée par l'absence du prologue. M. D. les traite en parents pauvres du ms. de Troyes et ne cite leurs variantes que lorsqu'il les juge intéressantes. M. D. a également tort de rejeter dans l'apparat l'indication des sources patristiques que l'on trouve dans certains manuscrits, spécialement BRNA, car la préface indique bien clairement que ces annotations marginales se trouvaient dans l'original. M. D. a subdivisé les chapitres de Martène en paragraphes. Il eut été plus pratique, pour la lecture de son apparat, de numéroter les lignes de son texte, comme on le fait dans toutes les éditions modernes. Le travail de M. D. est utile. Il marque un progrès sur l'édition de Martène. Mais il n'est pas parfait et l'on peut se demander s'il mérite tout à fait le titre d'édition critique. B. B.

742. A. KLECZKOWSKI. *Ein neues Fragment von Willirams Paraphrase des Hohenliedes.* — Polska Akademja Umiejetnosci, Archivum neophilologicum 1 (1929-30) 127-153. XI[e] s.

Il s'agit de deux folios du XI[e] siècle, ayant servi de gardes à un missel de la Bibliothèque de la Fondation Zamoyski à Kórnik. Ils contiennent des fragments des chapitres 57, 58, 63, 65 et 66 du commentaire de Williram. M. K. en donne la reproduction photographique, en transcrit et étudie le texte. Mais celui-ci ne semble pas devoir offrir un intérêt réel pour la critique. M. C.

743. O. LOTTIN O. S. B. *Aux origines de l'école théologique d'Anselme de Laon.* — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 101-122. XII[e] s.

La collection de sentences conservée dans *Arras 523* permet de toucher aux premiers débuts de l'école théologique d'Anselme de Laon. Elle est en effet antérieure aux trois grandes collections connues de l'école. Les *Sententiae divinae paginae*, d'abord, lui sont postérieures ou, plus vraisemblablement, ont utilisé la même source que les *Sent. Atreb.* Quant aux *Sententiae Anselmi*, elles sont postérieures aux *Sent. Atreb.*, de même d'ailleurs qu'à la collection *Prima rerum origo*. Par *Sent. Ans.* nous entendons la collection qui, dans tous les mss allemands repérés par le P. H. Weisweiler (cf. *Bull.* III, n° 182) et aussi — disons-le dès maintenant — dans tous les mss anglais connus jusqu'ici, se termine aux mots : *transeat a me calix iste* (éd. BLIEMETZRIEDER, p. 106), et dès lors ne comprend aucun traité sur les sacrements. Quant à la troisième collection, la *Prima rerum origo*, elle est à son tour postérieure aux *Sent. Atreb.* ou du moins à une source commune. Ce caractère primitif des *Sent. Atreb.* suggère le nom

d'Anselme de Laon comme auteur possible de la collection. Nous avons réfuté une objection que l'on pourrait tirer de certains textes parallèles de la *Prima rerum origo*, mais nous n'avons trouvé aucune preuve positive.

O. L.

744. O. LOTTIN O. S. B. *Les « Sententiae Atrebatenses »*. — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 205-224, 344-357.

On trouvera ici, sous le titre de *Sententiae Atrebatenses*, le texte de la collection systématique de sentences conservée dans *Arras 523* (cf. *Bull.* III, n° 743).

En en préparant l'édition, nous nous sommes convaincus que l'on ne peut guère songer à Anselme de Laon comme auteur de la collection.

Dans la première partie de celle-ci, nous avons en effet noté à maints endroits l'utilisation de la collection *Potest quaeri quid sit peccatum*, éditée par le P. H. Weisweiler et qui paraît être un fragment d'une somme considérable. Et dans la seconde partie, relative aux sacrements, nous avons remarqué de nombreux passages parallèles aux traités sur le baptême, l'eucharistie et la pénitence conservés dans *Stuttgart Landesbibl. theol. philos. Q. 253*, f. 14^{v}-20^{v} (= S), analysé par le P. Weisweiler (cf. *Bull.* III, n° 182). Dans le traité de l'eucharistie, le texte des *Sent. Atreb.* est beaucoup plus apparenté à S, f. 14^{v}, qu'aux *Sent. Ans.* et même qu'à la *Prima rerum origo*. Il suffit de comparer les premières questions : tandis que *Prima rerum origo*, après la question *quae sit eius institutio*, étudie la *causa institutionis* et le *modus consecrandi*, les *Sent. Atreb.* s'accordent avec S pour omettre ces deux questions. Or, S est ici non seulement la source de *Prima rerum origo*, comme l'a bien montré le P. Weisweiler, mais encore la source des *Sent. Atreb.* Celles-ci le résument et, à un moment, le contredisent : *quidam dicunt... quale in monte Thabor discipulis ostendit* (p. 351, 21-22) ; ces *quidam* sont précisément S, comme le prouve l'exemple du mont Thabor, qu'on ne retrouve ni dans les sentences détachées d'Anselme de Laon (éd. LEFÈVRE, p. 20), ni dans celles de Guillaume de Champeaux (éd. LEFÈVRE, p. 44-45), mais dans S, f. 17rb, et dans *Prima rerum origo* (*Paris Nat. lat. 10448*, f. 200rb) qui transcrit le texte de celui-ci. Le traité du baptême des *Sent. Atreb.* est apparenté en partie au texte des *Sent. div. pag.*, ou mieux à la source commune, mais surtout à S, f. 14va-17ra : des passages entiers se lisent identiques dans les deux textes. Or, à la manière dont les *Sent. Atreb.* suppriment certaines phrases qu'on lit dans S, on se convainc que c'est S qui est la source : ainsi le texte du pape Nicolas (p. 347, 42-44) se trouve réduit aux éléments essentiels dans les *Sent. Abreb.*, tandis qu'il se lit intégralement dans S, f. 15ra : on ne conçoit pas, si S est postérieur aux *Sent. Atreb.*, que S se soit donné la peine de compléter le texte des *Sent. Atreb.* en le faisant précéder du texte qui l'introduit. Quant au traité sur la pénitence des *Sent. Atreb.*, il semble bien le simple résumé de S, f. 20ra-20vb : l'introduction de S consacrée à la pénitence prêchée par Jean-Baptiste est résumée dans la première phrase des *Sent. Atreb.* (p. 344, 3-4). Si d'ailleurs on veut avoir sous les yeux le traité de S sur

la pénitence, il suffit de s'adresser à l'édition que Fr. Bliemetzrieder a faite des *Sent. Ans.*, p. 120-125, en ayant soin de lire d'abord la p. 121 jusque *transeamus*, ensuite la p. 120 et continuer à la fin de la p. 121. Et ceci vaut d'être noté pour éviter toute méprise au sujet de la date des *Sent. Ans.* : nous avons prouvé que la collection authentique ne contenait pas les traités sur les sacrements et qu'elle était postérieure aux *Sent. Atreb.* Mais on ne peut en conclure que les traités sur les sacrements édités par Bliemetzrieder, p. 112-151, sont de même aussi tardifs : nous venons de constater que le traité de la pénitence, p. 120-125, est certainement antérieur aux *Sent. Atreb.*, puisqu'il est la copie de S.

Après cette première enquête, on doit admettre l'existence d'une ou de plusieurs collections où se sont alimentées les *Sent. Atreb.*, les *Sent. div. paginae* et la *Prima rerum origo* : de cette source ou de ces sources communes, nous avons des fragments dans la collection *Potest quaeri quid sit peccatum* et dans les traités sur les sacrements conservés dans S. Cette source serait-elle l'œuvre authentique du maître de Laon ?

Au texte des *Sent. Atreb.* nous avons joint la question *De simonia* qui y fait suite dans le ms. d'Arras. Cette question est à son tour suivie dans ce même ms. de plusieurs autres questions pour lesquelles on peut se demander si la première, *De excommunicatione*, ne fait pas partie intégrante de la collection. Nous parlerons de toutes ces questions dans une étude prochaine où nous recueillons les questions de l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux conservées dans une dizaine de mss anglais et français. O. L.

745. A. Landgraf. *Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik.* — Scholastik 13 (1938) 367-391.

En quel sens le Christ fut-il impeccable ? M. L. retrace l'histoire de la controverse pendant la première moitié du XIIe siècle. La position d'Anselme de Cantorbéry avait été nette : le Christ est impeccable, parce qu'il est Dieu et parce qu'il a été conçu sans le péché originel, source de tout péché. L'école d'Anselme de Laon, poursuit M. L., s'intéressa assez peu au problème ; elle expliqua l'absence de tout péché dans le Christ uniquement par l'union hypostatique. Certains, avec Guillaume de Champeaux, notent que, selon sa nature humaine laissée à elle-même, le Christ eût été capable de pécher ; son impeccabilité lui vient donc de l'union hypostatique. Abélard s'empare de cette hypothèse d'une nature humaine abstraite de son union avec la divinité, et, s'il faut en croire un de ses disciples, ne craint pas d'admettre dans la nature humaine du Christ l'existence de la concupiscence. Cette position d'Abélard eut quelque influence sur Robert Pullus, mais elle fut violemment combattue par Hugues de Saint-Victor ; Robert de Melun se refuse à envisager cette hypothèse d'une nature humaine laissée à elle-même et affirme sans plus qu'unie à la divinité l'humanité du Christ est impeccable. M. L. arrête provisoirement son enquête à l'école de Gilbert de la Porrée qui, en ce point, ignore Abélard et reste dans le sillon traditionnel tracé jadis par Boèce.

Quant à l'école d'Anselme de Laon, il nous paraît excessif d'expliquer l'impeccabilité du Christ par la seule union hypostatique (p. 372). L'explication d'Anselme et de son frère Raoul est autre. Par le consentement donné à Satan par nos premiers parents, l'humanité s'était librement soumise à l'empire du démon qui, de ce chef, s'arrogeait un vrai droit de propriété sur le genre humain. Pour lui enlever ce prétendu droit, il importait que l'empire du monde lui fût arraché par quelqu'un qui, par son immunité contre le péché, fût affranchi de toute servitude à son égard ; or tel était le Christ qui, par sa conception virginale, n'avait jamais subi l'empire de Satan. Qu'on lise à cet égard les exposés que le *Liber Pancrisis* attribue nommément à Anselme de Laon et à son frère Raoul, édités par G. LEFÈVRE, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae*, Evreux 1895, p. 13-19; 43-47 ; de même une sentence attribuée nommément à Anselme dans *British Arundel 360*, f. 60v-61r ; dans le même sens une sentence de *Paris Nat. lat. 16528*, p. 490-491, et les *Sententiae Atrebatenses*, une des collections les plus anciennes de l'école, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 10 (1938) p. 217.

Une sentence parallèle à celle de Guillaume de Champeaux (p. 372) et annonçant plus clairement la position d'Abélard se lit dans *British Arundel 360*, f. 59v, immédiatement avant celle qui vient d'être citée comme d'Anselme de Laon : *Queritur si Dominus in humana natura peccare potuit ex libero arbitrio ? Potuit ex hoc quod homo ; sed ex hoc quod Deus eiusdem impotens fuit. Dicimus enim sepe aliquem potentem naturaliter cuiuslibet rei, cuius tamen aliis de causis impotens est. Sicut homo naturaliter potest ambulare, uinctus tamen non potest. Quod etiam de angelis dici potest qui, etsi peccare ex natura possunt, confirmati gratia non possunt.*

O. L.

746. A. LANDGRAF. *Der Kult des menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik.* — Scholastik 12 (1937) 361-377, 498-518.

Grâce à un abondant matériel, M. L. peut suivre pas à pas la lente évolution des formules théologiques destinées à exprimer le culte dû à l'humanité du Christ. Au début du XIIe siècle, on parle, sans préciser davantage, d'une *adoratio* du Christ *secundum humanitatem*. Au temps de Robert de Melun, on dit : *haec creatura adoratur, id est homo assumptus*. Dans l'école de Gilbert de la Porrée, se dessine la distinction entre *dulia* et *latria*, celle-ci étant réservée à Dieu ; la confusion reste relativement à l'*adoratio* qui s'applique encore à la *dulia*. Depuis Pierre Lombard, on distingue plus clairement : le Christ, comme Dieu, doit être honoré d'un culte de latrie ; comme homme, d'un culte de dulie ; et avec Petrus Cantor, on distingue une *dulia superior*, réservée à l'humanité du Christ, et une *dulia inferior*, accordée aux simples créatures. Du temps de Guillaume d'Auxerre, on dit plus volontiers : l'humanité du Christ est *per se* objet de dulie, *per accidens* objet de latrie ; ou, avec le chancelier Philippe, *in se* l'humanité est objet d'hyperdulie, et *prout unitur divinae naturae* objet de latrie. Les for-

mules continuent à s'affiner encore légèrement avec Albert le Grand et les premiers maîtres franciscains. Il est assez clair, conclut M. L., que cette distinction employée au moyen âge entre dulie et latrie n'implique aucunement l'hérésie nestorienne d'une dualité de personnes dans le Christ. O. L.

747. A. Landgraf. *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden.* — Zeitschr. kath. Theol. 61 (1937) 509-594.

M. L. a patiemment recueilli de nombreux textes du XIIe et de la première moitié du XIIIe siècle au sujet de la réviviscence des péchés antérieurement pardonnés : question amorcée surtout par la parabole du serviteur inhumain (Mt. 18, 23-35) et discutée dans les écoles, soit dans les commentaires bibliques ou dans les questions extraites de ceux-ci, soit, plus tard, dans les commentaires sur les Sentences du Lombard, l. 4, d. 22.

Pour l'étude de la première moitié du XIIe s., M. L. divise son exposé selon les écoles : Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard et leurs disciples respectifs. Le débat est très confus et imprécis : on s'efforce de concilier les *auctoritates* contradictoires. Quant à la période suivante, M. L. suit plutôt l'ordre systématique : quelques théories en effet émergent, émises sans doute, quoique sporadiquement, dès la première période, mais qui deviennent ici des centres d'attraction. M. L. discerne principalement 4 théories : les uns soutiennent que seuls certains péchés revivent, tels la haine fraternelle, l'apostasie, le repentir de son propre repentir, le refus obstiné de satisfaire au péché, l'hérésie; d'autres n'admettent la réviviscence que pour le *reatus* du péché, mais non pour la *culpa* ; d'autres n'admettent même pas cette réviviscence quant au *reatus*, mais l'admettent en ce sens que la récidive engendre une propension, *habilitas*, à commettre de nouveaux péchés ; d'autres enfin nient que les péchés revivent, mais la récidive constitue une ingratitude qui équivaut à tous les péchés antérieurs. Pour chacune de ces théories, M. L. repère les auteurs qui les ont défendues et ceux qui les ont attaquées. L'enquête s'arrête à Odon Rigaud et à saint Bonaventure ; quoique l'on voit apparaître de-ci de-là des exposés plus tardifs, tel celui de *Paris Nat. lat. 16407* dépendant de saint Bonaventure, tel même une question quodlibétique de 1277, de Ferrier de Catalogne.

Un dernier chapitre est consacré à quelques problèmes subsidiaires : puisqu'on admet la réviviscence du mérite des bonnes actions, pourquoi nier celle des péchés ; en quelle proportion les péchés revivent-ils ; quelle satisfaction est exigée pour ces péchés qui revivent ; peut-on parler d'une réviviscence de la *macula peccati* ?

M. L. a accumulé ici son extrême richesse de documentation : il y exploite non seulement les auteurs identifiés, mais encore nombre de textes anonymes qu'il a repérés au cours de toutes ses recherches antérieures. Comme dernier enrichissement de son arsenal, signalons, p. 517-520, la collection de *Vat. lat. 1345*, apparentée à la *Summa Sententiarum*,

sur laquelle il donnera prochainement une note dans les *Rech. Théol. anc. méd.* Mais par suite de cette accumulation de textes, l'exposé est assez peu aéré et parfois enchevêtré. Le lecteur, pour se reposer d'une lecture fatiguante, eût désiré, en conclusion, un exposé systématique des diverses théories et de leur évolution.

Si l'on voulait être plus complet encore, on pourrait exploiter les quelques pièces suivantes : une question de *Douai 434*, t. 2, f. 46rb, que M. P. Glorieux vient de restituer au maître séculier Arnould de la Pierre (*Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, p. 253-255) ; une question de la Somme théologique de *Bâle Univ. B. IX. 18*, f. 126vb-127rb, dépendant de Hugues de Saint-Cher ; le commentaire de Richard Fishacre sur le l. 4 d. 22 du Lombard, *Cambridge Caius and Gonv. Coll. 329*, f. 453rb-454ra ; une des dernières questions de la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle, dans *Paris Maz. 984*, f. 287rb-287va ; une question d'Eudes de Châteauroux dans *Paris Nat. lat. 16406*, f. 221rb-224va. Il faut surtout signaler que la question de la réviviscence des péchés est débattue dans les écoles dès les débuts de l'école d'Anselme de Laon ; les *Sententiae Atrebatenses*, l'une des collections les plus anciennes de l'école, connaissent déjà trois opinions (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, p. 344-345, l. 25-40) dont la dernière a été visée par l'*Epitome* de Hermann cité par M. L., p. 515, note 36.

O. L.

748. L. Brigué. *Alger de Liége. Un théologien de l'eucharistie au début du XIIe siècle.* Thèse. — Paris, J. Gabalda, 1936 ; in 8, XII-190 p.

Alger appartient à une époque où la querelle bérengarienne prend déjà quelque recul et où la scolastique n'a plus rien pour effaroucher les théologiens. La doctrine eucharistique de l'écolâtre de Liége se ressent de cette situation, et il n'est pas sans intérêt d'en poursuivre le détail sous cet angle. Après une *Introduction historique* où sont brièvement décrites la vie et les œuvres d'Alger, — on se demande pourquoi il n'y est pas question du *De gratia et libero arbitrio* ni du *De sacrificio missae* mentionnés p. 129 et p. 146, — M. B. expose la doctrine sous ces trois chefs : la vérité du corps du Christ, la vérité du sacrifice de la messe, la valeur des sacrements chez les indignes et les hérétiques. L'analyse de la pensée d'Alger est précédée chaque fois d'une brève histoire de la question avant lui. On y rencontre principalement Paschase, Ratramne, Bérenger, Lanfranc et Guitmond pour les deux premiers points ; Bernold de Constance pour le troisième. Disons tout de suite que les indications sur la pensée de ces auteurs sont fort générales, voire quelquefois purement approximatives. Ni Ratramne ni Bérenger, d'ailleurs indûment associés, n'y trouvent leur compte. Quant aux autres, leur technique et leur terminologie, si importantes pour l'histoire des sacrements, sont presque ignorées. Il est vrai que M. B. ne s'occupe de tout ce monde que pour introduire Alger.

L'étude d'Alger lui-même est certainement plus approfondie et nous

donne cet avant-goût de la synthèse scolastique, en quoi M. B. fait consister son originalité. Ici encore cependant, M. B. manque souvent de précision. Il ne fait pas voir assez les éléments concrets de cette originalité. Au reste, M. B. les a-t-il bien vus lui-même ? Soucieux de grandir son héros, il semble tantôt minimiser le degré d'évolution ou l'emprise énorme de ses prédécesseurs, notamment de Guitmond, qui est sa principale source, tantôt l'interprèter quelque peu à la lumière de ses successeurs. En réalité, si l'on excepte l'incontestable supériorité didactique et systématique d'Alger, nous ne voyons de véritable progrès théologique chez lui que sur un point : l'affirmation de la subsistance *per se* des espèces eucharistiques. M. B. en conviendrait presque dans sa conclusion générale. Mais le corps du livre est bien plus généreux.

Les pages qui nous ont paru les plus suggestives, sont celles où M. B. montre l'évolution d'Alger touchant la validité des sacrements (p. 174-181). Issu d'un milieu où la querelle des investitures a fait des ravages, Alger était partisan, dans son *Liber de misericordia et iustitia*, de la validité purement « formelle » des sacrements administrés par les hérétiques. L'étude de la théologie eucharistique le fait changer d'avis dans le *De corpore*. Il y adopte dans toute son ampleur la thèse augustinienne de la validité pure et simple.

La bibliographie de M. B. aurait pu être plus complète. Il aurait dû connaître A. J. MACDONALD, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (voir *Bull.* I, nº 730) ainsi que — pour la question traitée p. 128-129 en note — les études de B. BOTTE sur *L'ange du sacrifice* (voir *Bull.* I, nºs 212-213). Pourquoi parler, p. 129, du « Pseudo-Hériger de Lobbes » ?

M. C.

749. O. LOTTIN O. S. B. *Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote.* — Rev. thom. 44 (1938) 511-521.

L'influence d'Aristote sur la notion de justice au moyen âge s'avère décisive du fait de l'extrême pauvreté des conceptions théologiques en la matière avant les années où fut connu le livre V de l'Éthique à Nicomaque. On a épinglé à cet effet les textes des théologiens depuis Abélard jusqu'à la *Summa de bono* d'Albert le Grand qui, en cet ouvrage, ignore encore ce livre de l'Éthique.

O. L.

750. R. HANSON. *Mediaeval Philosophy and Abailard.* — Laudate 11 (1933) 71-80.

A propos du *Peter Abailard* de J. G. SIKES (voir *Bull.* II, nº 27). M. H. regrette que dans ce livre, par ailleurs remarquable, l'auteur n'ait pas approfondi davantage la psychologie de l'homme, fondement et principale source, estime-t-il, de son attitude doctrinale.

M. C.

751. *Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola*

Petri Abaelardi. I. *In epistolam ad Romanos*. By A. LANDGRAF (Publication in Mediaeval Studies 2). — Notre Dame (Indiana), University, 1937, in 8, XLII-223 p.

M. L. remarquait jadis dans *Cambridge Trinity Coll. lat. 37* (*B I 39*), f. 104v-183r, un commentaire sur toutes les épîtres de S. Paul. L'édition qu'il en entreprend doit occuper 4 volumes des *Publications in Mediaeval Studies* de l'université Notre-Dame. En voici le premier, consacré à l'épître aux Romains.

Comme le montrent les notes de l'apparat critique, le commentaire de Cambridge s'inspire manifestement des écrits d'Abélard et surtout de son commentaire sur l'épître aux Romains. C'est ce que M. L. souligne dans l'introduction où il note que le *Philosophus* souvent cité n'est autre qu'Abélard.

Grâce aux renvois du commentaire de Cambridge à d'autres parties du même ouvrage, M. L. peut assurer que le commentaire sur toutes les épîtres est le fait d'un même auteur.

Quelle date lui assigner ? Comme il professe, avec toute franchise encore, des théories abélardiennes condamnées en 1140 (plutôt qu'en 1141), on ne pourra guère le placer beaucoup après cette date. D'autre part, une allusion du commentaire sur l'épître aux Philippiens à une famine de l'année précédente permet de situer ce commentaire en 1147 au plus tard.

Comme plusieurs des citations du *Philosophus* sont introuvables dans le commentaire imprimé d'Abélard sur saint Paul, une hypothèse se présente : le commentaire de Cambridge s'est inspiré des *lectiones* ou enseignement oral d'Abélard sur l'ensemble des épîtres pauliniennes. Ce qui appuye cette hypothèse ce sont les ressemblances et les divergences tout à la fois avec lesquelles divers écrits de l'école d'Abélard (l'*Epitome Hermanni*, les *Sententiae Florianenses*, les *Sententiae Rolandi*, y compris notre commentaire de Cambridge) rapportent certaines doctrines du maître. La suggestion de M. L. mérite de retenir l'attention. O. L.

752. M.-M. DAVY. *La psychologie de la foi d'après Guillaume de Saint-Thierry*. — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 5-35.

On lira avec fruit ces pages où Melle D., s'inspirant avant tout du *Speculum fidei* de Guillaume de Saint-Thierry, expose systématiquement les vues du grand mystique sur la foi, ses présupposés psychologiques (l'attrait du souverain bien, les motifs de crédibilité), son motif formel (l'autorité divine), les difficultés qu'elle rencontre de la part de la raison, de l'orgueil de l'esprit, et son triomphe final au stade de la foi illuminée. Guillaume prélude visiblement aux solutions classiques du XIIIe siècle.

P. 5, note 1, l. 17, lire : H. OSTLENDER au lieu de K. BRESLAUER.

O. L.

753. M.-M. DAVY. *L'amour de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*. — Rev. Sc. relig. 18 (1938) 319-346.

S'appuyant surtout sur le *De natura et dignitate amoris*, le *De contemplando Deo* et le *Super Cantica* de Guillaume de Saint-Thierry, Melle D. synthétise les vues du théologien mystique sur la charité : origine de l'amour de Dieu, son siège dans la volonté, évolution de cet amour en dilection, puis en charité qui, dépassant l'amour de soi, aime Dieu pour lui-même et comme Dieu s'aime ; charité qui, sur terre, est essentiellement une ascension continuelle, compatible d'ailleurs avec les fautes, même graves, mais de suite rétractées ; charité qui, réalisant l'*unitas spiritus*, participe à l'amour du Saint-Esprit par lequel Dieu s'aime, sans toutefois être identique au Saint-Esprit. O. L.

754. M.-M. DAVY. *Ascèse et vertu d'après Guillaume de Saint-Thierry.* — Rev. Asc. Myst. 19 (1938) 225-244.

Melle D. développe certains points mis en valeur dans son exposé antérieur sur l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* (cf. *Bull.* III, n° 562). Il ne s'agit pas du dernier stade de la perfection où la charité règne en souveraine (cf. *Bull.* III, n° 753), mais des deux étapes préliminaires : d'abord l'état des débutants appelé état animal, où l'homme s'exerce à se dégager de l'asservissement du corps par l'humilité, l'obéissance, la mortification, le détachement des affections et des habitudes du passé ; ensuite l'état des progressants ou état raisonnable où, par sa raison, l'homme se convainc que sa vraie destinée est en Dieu seul et où, par sa volonté, il s'adonne au travail ascétique des habitudes vertueuses. O. L.

755. J. BIGNAMI-ODIER. *Le manuscrit Vatican latin 2186.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 11 (1937-38) 133-166.

Mme B.-O. détaille le contenu de *Vat. lat. 2186* : à côté d'ouvrages de Gundissalinus, Algazel, Alkindi, Alfarabi, Avicenne, Pseudo-Apulée, Alexandre d'Aphrodise, tous édités, elle relève trois fragments édités ici *in extenso* : entre autres, le long *proœmium* et le début d'un commentaire sur les Sentences, que Mme B.-O. estime sans doute trop proche du Lombard, et le début d'un traité philosophique où l'auteur disserte sur le concept de nature. O. L.

756. H. BÉDORET S. J. *Les premières traductions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Alfarabi.* — Rev. néoscol. Philos. 41 (1938) 80-97.

Excellente mise au point des derniers travaux sur les traductions arabo-latines des œuvres d'Alfarabi. Le *De scientiis* est certainement d'Alfarabi : il en existe deux traductions, l'une de Gérard de Crémone, l'autre attribuée à Gundissalinus, traduction qu'il ne faut pas confondre avec le *De divisione philosophiae*, œuvre originale de ce même Gundissalinus. Alfarabi a certainement composé aussi le *De intellectu*, mais l'auteur de la traduction est resté inconnu. Alfarabi a-t-il en outre composé un *De*

ortu scientiarum, ou bien ce dernier ouvrage serait-il une œuvre originale de Gundissalinus ? Le P. B. apporte de nouveaux éléments de solution, mais celle-ci reste incertaine. Outre le *De intellectu* d'Alfarabi, le P. B. signale le *De intellectu* d'Alkindi, dont la traduction est attribuée d'ordinaire à Gundissalinus ou à Avendauth-Jean de Séville. Chemin faisant, le P. B. fait connaître de nouveaux mss de ces différentes traductions et nous fait espérer une mise au point du même genre concernant les œuvres d'Avicenne. O. L.

757. H. DAUSEND O. F. M. *Johannes Damascenus in der Chronik des Salimbene. Ein Beitrag zur Übersetzungstätitgkeit Burgundios von Pisa und Roberts Grosseteste, Bischofs von Lincoln.* — Theol. Quartalschr. 118 (1937) 173-192.

Dans sa chronique, Salimbene, citant les œuvres traduites par Burgundio et Robert Grosseteste, ne mentionne pas expressément le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène. Il est cependant certain, comme le rappelle le P. D., que cet ouvrage a été traduit par Burgundio et que la traduction de celui-ci a été revue, amendée et annotée par Robert Grosseteste. Quelle traduction a utilisé Salimbene dans les deux citations qu'il fait du *De fide orthodoxa* ? Une simple comparaison des textes permet de conclure que c'est la traduction de Burgundio. Le P. D. ne fait par là qu'illustrer une remarque faite jadis par le P. J. DE GHELLINCK : « Le texte du Damascène cité par Salimbene est celui de Burgundio » (*Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris 1914, p. 257, note 2). O. L.

758. R. M. MARTIN O. P. *Œuvres de Robert de Melun.* T. II. *Questiones theologice de epistolis Pauli.* Texte inédit (Spicilegium sacrum lovaniense 18). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1938 ; in 8, LVIII-384 p.

Après les *Questiones de divina pagina* de Robert de Melun (cf. *Bull.* II, n° 30), en voici les *Questiones de epistolis Pauli*. Nous n'avons pas à redire l'excellence des éditions critiques élaborées par le P. M. (cf. aussi *Bull.* I, n° 591).

Cette édition est faite d'après *Oxford Bodl. Laud. 105*, f. 182ra-203vb, l'exemplaire le plus complet, s'arrêtant toutefois à la première épître à Timothée, mais contenant le commentaire sur l'épître aux Hébreux que le P. M. prouve être certainement authentique ; *Paris Nat. lat. 1977*, f. 95ra-129vb, s'arrêtant aussi à l'ép. à Tim. et manquant du commentaire sur l'ép. aux Hébr. ; enfin *Londres Brit. Mus. Roy. 15. B. IV*, fragmentaire, s'arrêtant dès le ch. 4 de l'ép. aux Rom. Aucun exemplaire n'est donc complet : le commentaire entier est encore à découvrir.

Malgré ces lacunes, ce commentaire est riche en doctrines théologiques. Pour le montrer, le P. M. en fait un ample exposé systématique (p. XVII-XXIX) où presque toute la théologie d'alors est abordée ; exposé d'autant

plus instructif que le grand ouvrage de Robert, les *Sententiae*, dont le P.M. prépare l'édition, est muet sur les péchés, les vertus, les sacrements.

Ces *Questiones* ne furent pas sans influence : les *Quaestiones super epistolas Pauli* de PL 175, 431-634, le Commentaire sur saint Paul de *Paris Arsenal 534* et *Vat. Ottob. 445*, découvert par M. A. Landgraf, et les *Allegoriae* sur les épîtres pauliniennes de PL 175, 899-924, s'en inspirent visiblement.

Dans leur teneur originale, les *Questiones* de Robert de Melun sur saint Paul doivent se placer après la glose de Pierre Lombard sur saint Paul qu'elles utilisent et dès lors ne peuvent guère être antérieures à 1145. D'après le P. M. elles seraient à situer entre 1145 et 1155.

Une des parties les plus intéressantes de l'introduction de cette édition sont les pages consacrées aux sources des *Questiones*. Robert utilise, peu cependant, les gloses de Gilbert de la Porrée et de Pierre Lombard sur les épîtres pauliniennes ; il exploite surtout, comme d'ailleurs ceux-ci, la glose *Pro altercatione*, dite de Walafrid Strabon. Confirmant les travaux récents de miss B. Smalley et de dom Wilmart (cf. *Bull.* III, n°s 42, 174), le P. M. avance des raisons très sérieuses en faveur d'Anselme de Laon, comme auteur de cette glose.

Robert utilise aussi le commentaire d'Abélard sur l'ép. aux Rom. où, à côté de gloses proprement dites, se trouvent nombre de *questiones* ou exposés doctrinaux amorcés par le texte de l'Apôtre ; de même le commentaire de Gilbert de la Porrée sur la même épître, où l'on trouve des réflexions personnelles qui annoncent la *questio*. Sont-ce là les seuls commentaires du temps utilisés par Robert ? Le P. M. note, p. XVII, que nombre de *questiones* de Robert, spécialement sur l'ép. aux Rom., sont inspirées, non seulement par le texte de l'Apôtre, mais aussi par un « commentaire déjà fort en usage au milieu du XIIe siècle » Nous nous demandons si l'on ne pourrait songer à un commentaire d'Anselme de Laon, distinct, bien entendu, de la glose *Pro altercatione*. Comme dom Wilmart l'a prouvé (cf. *Bull.* III, n° 174), outre les *Glossulae* sur le psautier, Anselme de Laon a composé un commentaire sur le même livre. La même question ne se poserait-elle pas pour les épîtres pauliniennes ? Dans *Londres Brit. Mus. Arundel 360*, on lit, f. 53^r-64^r, une collection de questions, parfois assez étendues, avec le titre significatif : (f. 53^r) *incipiunt sententie de apostolo excerpte*, sentences détachées d'un ou de plusieurs commentaires sur saint Paul. L'une d'elles est attribuée à *Anshelmus* (f. 61^v-62^r). Or quelques lignes plus haut, f. 60^v-61^v, on lit sous cette rubrique : *Decet* [lire : *decebat*]. *Super hunc uersum Apostoli* (c.-à-d. Hebr. 2, 10), *magistro Anshelmo exponente, hanc sententiam colligimus*, une question assez étendue, que nous publierons bientôt, et où Anselme prouve que le rachat du genre humain ne pouvait se faire que par Dieu, et non par une simple créature humaine ou angélique. Il faudrait donc conclure qu'Anselme de Laon ne s'est pas borné à des gloses sur saint Paul, mais l'a commenté à la manière de Gilbert de la Porrée. Comme, malheureusement, les *Questiones* de Robert sur l'ép. aux Hébr. ne s'inspirent pas de ce commentaire mystérieux dont parle le P. M., nous ne pouvons rien conclure. Mais la question générale valait d'être posée d'un commentaire anselmien sur les épîtres pauliniennes. O. L.

759. M. HATTEMER. *Gesichte und Erkrankung der Hildegard von Bingen.* — Hippokrates 1 (1930) 125-149.

Hildegarde était de complexion maladive. Elle semble avoir connu des troubles d'ordre histérique mais qui n'ont pu la troubler profondément. Ses « visions » n'ont rien d'hallucinations, mais pour les apprécier justement, il faut tenir compte de l'état psychique de la « voyante ». M. C.

760. A. MOREY O. S. B. *Bartholomew of Exeter, Bishop and Canonist.* A Study in the Twelfth Century. — Cambridge, University Press, 1937 ; in 8, XII-321 p. Sh. 21.

La première partie de cette étude retrace une biographie détaillée de l'évêque d'Exeter. Contemporain d'Henri II et de Thomas Becket il fut très activement mêlé aux conflits de cette époque. Il est parvenu à conserver l'entière confiance du pape Alexandre III malgré son attitude favorable envers le roi. Dom M. replace la vie de Barthélemy dans l'histoire de l'Église d'Angleterre et insiste plus spécialement sur son activité comme juge délégué. A cette époque, en effet, le système papal des juges délégués donnait un aspect très particulier à l'administration diocésaine. De nombreuses chartes sont éditées en appendice de cette première partie.

Dans le seconde partie, dom M. édite le Pénitentiel de Barthélemy. Ce Pénitentiel, composé entre 1150 et 1170, n'est pas un pénitentiel tel qu'on l'entendait aux siècles précédents, mais une *summa confessorum*, contenant des considérations dogmatiques et pastorales sur la pénitence. On n'en possédait qu'une édition partielle, dans J. PETIT, *Theodori Poenitentiale.* Dom M. a donc le grand mérite de combler une lacune. Il faut cependant remarquer que l'auteur n'utilise qu'un seul manuscrit des 18 qu'il connaît. L'édition reproduit uniquement le texte contenu dans *Londres Brit. Mus. Cotton. Vitellius A. XII.* De plus, dom M. n'a pas cherché à identifier complètement les sources du Pénitentiel. On peut cependant affirmer que Barthélemy dépend de Burchard de Worms, d'Yves de Chartres, de Gratien et de Pierre Lombard. Les 134 chapitres sont d'inégale valeur. Les vingt-deux premiers et les deux derniers laissent apparaître un travail personnel de l'auteur ; les autres ne sont qu'un simple alignement de citations. L'auteur ne s'arrête guère à analyser les autres œuvres littéraires de Barthélemy. Sans être une étude absolument complète et sans être une édition en tout point satisfaisante, le livre de dom M. doit être accueilli avec reconnaissance pour tout ce qu'il apporte de neuf et d'inédit. J. L.

761. M. LOT-BORODINE. *Autour du Saint Graal. A propos de travaux récents.* II. *Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes.* — Romania 57 (1931) 147-205.

La première partie de cette étude a été signalée *Bull.* I, n° 1150. La seconde discute l'interprétation de M. Anitchkof au sujet des rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes. M. C.

762. E. Anitchkof. *Le Saint Graal et les aspirations religieuses du XIIe siècle.* — Romania 58 (1932) 274-286.

Réponse aux articles de Mme Lot-Borodine (voir *Bull.* I, nº 1150 et III, nº 761). M. A. maintient ses idées essentielles touchant l'origine et la signification du joachimisme et touchant les rapports du Saint Graal avec le catharisme et la liturgie grecque, telles qu'il les a développées auparavant (voir notamment *Bull.* I, nº 1149). Par ailleurs, il dissipe quelques malentendus sur des points particuliers. M. C.

763. G. Glogner. *Der mittelhochdeutsche Lucidarius, eine mittelalterliche Summa* (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 8). — Münster, Aschendorff, 1937 ; in 8, VIII-74 p. Mk. 2.80, étr. 2.10.

Le *Lucidarius*, manière d'encyclopédie populaire en langue allemande composée vers 1190, a été étudié déjà à divers points de vue. A celui de l'origine et de la diffusion, remarquablement large ; à celui des sources, relativement variées — l'*Elucidarium* et l'*Imago mundi* d'Honorius d'Autun, la *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches, le *De divinis officiis* de Rupert de Deutz, etc. — ; à celui de la langue, enfin, fort important, puisqu'il s'agit d'un des monuments les plus anciens de la littérature allemande. M. G. s'attache, pour sa part, à la structure interne de l'ouvrage. Celui-ci, malgré sa destination populaire, appartiendrait au genre de la *Summa* et serait même le premier exemple de somme universelle, à la fois théologique et profane. Cela suppose évidemment qu'on place la caractéristique de la *Summa* médiévale, non dans l'emploi de la méthode dialectique — absente ici — ni dans la technique de l'exposition, mais dans l'organisation et la suite logique des matières. On peut se demander s'il y a lieu de reviser à ce point la notion reçue de *Summa*, mais il est certain que l'organisation du *Lucidarius* est plus étendue et plus profonde qu'il ne paraît à première vue. L'analyse détaillée de M. G. ne laisse pas de doute à cet égard. Construit en trois livres, par appropriation des matières aux trois personnes divines, le *Lucidarius* se développe suivant un véritable plan qui, sans être original en tout point, trahit cependant un effort conscient en vue de refléter dans l'exposé écrit la hiérarchie des choses telle que la voit le moyen âge. Cet objectivisme et ce goût de la synthèse parfaite dictent à M. G. des considérations intéressantes — mais qu'il y aurait danger à vouloir trop pousser — sur la mentalité médiévale en général et sur l'importance culturelle du *Lucidarius* en particulier. M. C.

764. A. Landgraf. *Drei Zweige der Pseudo-Poitiers-Glosse zu den Sentenzen des Lombarden.* — Rech. Théol. anc. méd. 9 (1937) 167-204.

M. L. signale dans *Vat. Barb. lat. 608* de nombreuses gloses marginales encadrant le texte du Lombard et étroitement dépendantes des *Glossae*

super Sententiàs de *Bamberg Patr. 128, Paris Nat. lat. 14423,* attribuées à Pierre de Poitiers ; il y relève en outre plusieurs passages où ce ms. attribue nommément à *Magister Odo* des gloses laissées anonymes dans les *Glossae* de Pierre de Poitiers. Dans la glose de *Naples Naz. VII C 14,* f. 100-122, pareillement apparentée aux mêmes *Glossae,* M. L. signale de nombreuses citations suivies du nom de l'auteur *P* ou *W* ; mais jusqu'ici il n'a pu les identifier. Les gloses marginales de *Paris Maz. 758* sont apparentées à la fois aux *Glossae* susdites et à la glose de Naples ; elles leur sont d'ailleurs postérieures, car elles citent Innocent III et Simon de Tournai ; plusieurs textes semblent extraits, non plus de simples gloses, mais d'ouvrages systématiques. O. L.

XIII[e] s. **765.** A. LANDGRAF. *Sentenzenglossen des beginnenden 13. Jahrhunderts.* — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 36-55.

Cette étude fait un tout avec celle qui vient d'être recensée (cf. *Bull.* III, n° 764) : nous allons voir s'accentuer la transition aux commentaires proprement dits sur les Sentences du Lombard, qui s'annonçait dans *Paris Maz. 758.* C'est le cas pour les *Notulae super 4um librum Sent.* de *Vat. Reg. lat. 411,* f. 61^r-97^v : outre des citations de *magister Ernaldus, Alardus, Petrus Cantor,* M. L. relève surtout des textes extraits d'ouvrages systématiques : les Sommes de Simon de Tournai, de Prévostin, les *Quaestiones* d'Étienne Langton. De même les gloses marginales de *Bruxelles Bibl. roy. 427 (1539)* s'alimentent à la Somme de Prévostin. Avec les gloses de *Paris Nat. lat. 3572* on avance dans le XIII[e] siècle, puisqu'on y rencontre des citations de la Somme de Guillaume d'Auxerre.

A voir ces tâtonnements décrits si patiemment par M. L., l'historien de la technique théologique appréciera d'autant mieux l'originalité du commentaire des Sentences d'Hugues de Saint-Cher. O. L.

766. C. R. CHENEY. *La date de composition du « Liber poenitentialis » attribué à Pierre de Poitiers.* — Rech. Théol. anc. méd. 9 (1937) 401-404.

M. Ch. établit que le *Liber pœnitentialis* de Pierre de Poitiers, chanoine de Saint-Victor, a été composé, non pas entre 1210 et 1215, mais certainement après cette dernière date. O. L.

767. R. M. MARTINEAU O. P. *Le plan de la « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre.* — Études et recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa II, Théologie, Cahier 1 (Ottawa, Éditions du Lévrier, 1937 ; in 8, 211 p.) 79-114.

Le P. M., qui prépare une édition critique de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, nous en donne ici une table des matières détaillée. Il compare en outre la structure générale de l'ouvrage à celle des Sentences du Lombard et rappelle les études doctrinales faites en ces dernières années sur ce théologien. O. L.

768. H. Foerster. *Der heilige Bonifatius in Lausanne.* — Hist. Jahrb. 57 (1937) 290-304.

Dans ces pages consacrées avant tout à l'activité épiscopale de saint Boniface Clutinc de Bruxelles, il convient de noter ici les quelques lignes concernant Boniface maître à Paris quelques années jusqu'à la grève scolaire de 1229, et ensuite écolâtre à Cologne jusqu'en 1231, date de son élévation à l'évêché de Lausanne. O. L.

769. F. Pelster S. J. *Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales. Nach Aufzeichnungen aus dem Nachlass van Kardinal Ehrle.* — Scholastik 12 (1937) 519-546.

Le P. P. exploite la description sommaire que le card. Ehrle fit jadis de deux mss de la Bibliothèque nationale de Turin, détruits lors de l'incendie de 1903. Dans *K. V. 24*, on reconnaît aisément le livre II du Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud. Le ms. *I. IV. 15* contenait une collection de 60 questions anonymes. Le P. P. annonce qu'il prouvera ailleurs que les 15 premières sont d'Étienne de Poligny. Parmi les autres, une vingtaine doivent être de Jean de la Rochelle (*De malo, de peccato, de peccato originali* etc., *De adventu Christi ad iudicium* et autres questions concernant la fin du monde, le purgatoire, l'enfer) ; une dizaine enfin sont très apparentées à Alexandre de Halès, et plusieurs sans doute sont des reportations.

Pour étayer ces hypothèses, le P. P. recourt à d'autres mss où ces mêmes questions sont traitées ; entre autres, à *Troyes 1245* où se retrouvent les questions *De adventu Christi* etc. et que, malgré l'inscription *secundum Alexandrum*, le P. P. attribue à Jean de la Rochelle en raison des formules d'introduction. Malheureusement, la confrontation des textes est impossible, puisque Ehrle, dans ses notes, s'était borné à indiquer le titre de la question, sans en donner même l'incipit. O. L.

770. F. M. Henquinet O.F.M. *Les questions inédites d'Alexandre de Halès sur les fins dernières.* — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 56-78, 153-172, 268-278.

Avec beaucoup de soin, le P. H. recueille à travers 32 mss de contenu halésien toutes les questions relatives aux fins dernières qui lui paraissent, soit comme telles, soit comme reportations, être l'œuvre d'Alexandre de Halès. A la lecture de ces pièces on se convainc en effet que plusieurs d'entre elles sont des reportations, parfois assez divergentes entre elles, mais reproduisant toutes le même fonds halésien. Il apparaît de plus que plusieurs de ces reportations sont très apparentées ou même identiques au texte de la Somme théologique d'Alexandre. En dehors de ces reportations, plusieurs des questions sont, comme telles, l'œuvre d'Alexandre, soit, pour les unes, en raison d'une attribution explicite, soit, pour les autres, à cause de leur connexion doctrinale et littéraire avec les premières. Or, il est à noter que

nombre de ces questions et reportations sont très anciennes, datant au plus tard de 1230, puisque antérieures à l'entrée d'Alexandre chez les Mineurs ; d'autres pourraient être plus tardives, étant transcrites ou peut-être reportées par saint Bonaventure ; d'autres enfin viendraient d'une collaboration d'Alexandre et de Jean de la Rochelle. On voit la complexité du matériel accumulé ici, mais aussi l'importance du problème qu'il soulève : dans quelle mesure ces questions et reportations ont-elles été intégrées dans la rédaction de la Somme théologique d'Alexandre ? C'est ce que le P. H. promet de nous dire ultérieurement. O. L.

771. O. Lottin O. S. B. *A propos du Commentaire sur l'Éthique attribué à Jean Peckham.* — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 79-83.

Le commentaire sur l'*Ethica vetus*, conservé dans *Florence Naz. Conv. sopp. G. 4. 853*, n'est pas de Jean Peckham. Mais il ne semble pas davantage être de Gérard d'Abbeville (cf. *Bull.* III, nº 394). Les procédés littéraires font penser à un maître de la faculté des arts. Sans doute, Gérard d'Abbeville a pu fort bien être maître ès arts vers 1245, puisqu'il était maître en théologie dès 1256. Mais la différence de style est trop marquée entre les textes authentiques de Gérard et celui de ce commentaire pour pouvoir attribuer ce dernier ouvrage à Gérard : on pourra bientôt s'en convaincre par nombre de textes que nous publierons de ce commentaire dans une étude sur quelques thèses de psychologie et d'éthique à la faculté des arts avant 1245. O. L.

772. J. Bittremieux. *De verklaring van de transsubstantiatie volgens sint Bonaventura.* - Algem. nederl. euchar. Tijdschr. 12 (1933) 209-226.

Cet article a paru également, en latin, dans les *Collectanea franciscana*, et a été recensé sous cette forme *Bull.* II, nº 333. M. C.

773. P. Humilis a Genua O. M. Cap. *Influxus Patrum et theologorum in doctrinam S. Bonaventurae de institutione sacramenti extremae unctionis a saeculo VI usque ad initium saeculi XIII.* — Collect. francisc. 8 (1938) 325-354.

Loin d'être une innovation, la théorie de saint Bonaventure sur l'institution de l'extrême-onction est au contraire la mise en valeur d'une tradition unanime depuis saint Grégoire le Grand jusqu'au début du XIIIe siècle. Pour étayer cette thèse, le P. H. a relevé de nombreux textes où il est affirmé que ce sacrement a été institué directement par l'apôtre Jacques, ce qui ne nie aucunement un acte de volonté de la part du Christ. On doit cependant avouer que certains textes sont très peu expressifs. L'information n'est pas toujours très avertie : on continue à attribuer à Strabon la Glose ordinaire et à Alexandre de Halès la *Pars* IV de la Somme théologique qui porte son nom. L'auteur ne s'est adressé qu'aux

textes édités. Il ignore l'étude du P. H. Weisweiler (cf. *Bull.* III, n° 247) où se trouve décrite, d'après nombre de textes inédits, l'évolution de la doctrine au XII[e] s. et où l'on voit que, loin d'être une opinion nouvelle datant du XIII[e] s. (p. 350), la thèse de l'institution immédiate par le Christ était déjà professée au XII[e] s. O. L.

774. M.-D. Chenu O. P. *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Un vestige de stoïcisme.* — Rev. Sc. phil. théol. 27 (1938) 63-68.

Il s'agit du couple *imaginatio* (ou *formatio*) et *fides*. Albert le Grand et Thomas d'Aquin notent que, par ces deux termes, les Arabes (Averroès) désignent la double activité de l'intelligence : le concept et le jugement. En réalité, cette dénomination vient des stoïciens, comme le prouve le P. Ch. Cette distinction essentielle de la noétique stoïcienne passa, par les néoplatoniciens, dans la philosophie arabe, comme on peut le voir dans le *De divisione philosophiae* de Gundissalinus. O. L.

775. B. Geyer. *Die Albert dem Grossen zugeschriebene Summa naturalium (Philosophia pauperum).* Texte und Untersuchungen (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters 35, 1). — Münster, Aschendorff, 1938 ; in 8, 47-82* p. Mk. 6.55, étr. 4.91.

Le problème de la dite *Philosophia pauperum* et celui, connexe, du *De potentiis animae*, attribués à saint Albert le Grand, avaient naguère préoccupé maints médiévistes (cf. *Bull.* I, n° 488 ; II, n[os] 61, 336, 339, 686, 779). Mais il importait avant tout d'avoir une étude approfondie sur les deux rédactions de la *Philosophia pauperum*, jadis signalées par M. A. Birkenmajer. Cette étude nous est fournie ici par M. G.

Pour les 3 premiers livres de la *Phil. paup.*, les 2 rédactions A (la *Schulredaktion* de M. Birkenmajer) et B (la *Hirnventrikelredaktion*) sont, peut-on dire, identiques ; dans le 4[e] livre les divergences sont déjà assez notables ; mais elles sont capitales pour le 5[e] et dernier livre (sur les puissances de l'âme) : la rédaction A, qui n'est autre que le *De potentiis animae* attribué à Albert le Grand (cf. *Bull.* I, n° 488), est essentiellement différente de la rédaction B qui, à peu de chose près, est identique au texte des éditions courantes Jammy, Borgnet.

L'ouvrage, même dans sa rédaction A qui semble bien être la primitive, est loin d'être entièrement personnel : au livre 1, c. 12-13, on trouve des chapitres de la *Summa de quatuor coaequaevis* d'Albert le Grand ; le livre 4, à partir du ch. 2, est la copie intégrale de l'opuscule du même *De passionibus aeris* (éd. Borgnet, t. 9, p. 569-682), et M. G. prouve que c'est bien cet opuscule qui est la source de la *Phil. paup.* ; quant à la rédaction A du 5[e] l., M. G. confirme et précise notre étude antérieure sur les sources du *De potentiis animae* (cf. *Bull.* I, n° 488), mais il estime que, loin d'être la source de la *Phil. paup.*, le *De potentiis animae* en est un extrait ; en ce qui concer-

ne la rédaction B, il complète nos précédentes recherches sur l'abondante utilisation de la *Summa de anima* et du *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de Jean de la Rochelle.

Avant de déterminer l'auteur de la *Phil. paup.*, M. G. étudie *ex professo* deux suppléments qu'on retrouve inséparables en plusieurs mss. Le premier, relatif surtout à l'unité de la forme substantielle, s'avère comme ayant été ajouté à l'ouvrage déjà constitué, et sa teneur doctrinale empêche de l'attribuer à Albert le Grand. Le second, plus considérable, avait été invoqué en faveur de l'authenticité albertinienne de tout l'ouvrage ; M. G. oppose de sérieuses objections à cette opinion et y voit plutôt l'œuvre d'un auteur qui a voulu s'abriter sous le nom d'Albert le Grand pour proposer ses propres conceptions averroïstes sur l'éternité du monde.

Quant à l'auteur de la *Phil. paup.*, la tradition manuscrite en faveur d'Albert le Grand est trop peu consistante pour prévaloir contre la teneur doctrinale de l'ouvrage qui défend d'y voir l'œuvre du grand dominicain. Il faut en revenir à la thèse jadis prônée par Mgr M. Grabmann qui y voit l'œuvre du dominicain Albert d'Orlamünde, contemporain d'Albert le Grand.

La seconde partie du beau travail de M. G. est consacrée à l'édition de textes : celle des deux suppléments susmentionnés ; celle du livre 1, c. 12-13, extraits de la *Summa de quatuor coaequaevis* ; celle surtout du 5e livre : rédaction A tout entière, rédaction B dans ses 16 premiers chapitres (éd. Borgnet, t. 5, p. 506-519). Les éditions ne sont pas critiques au sens plein du mot, mais sont faites sur un nombre de mss suffisant pour une étude doctrinale des textes.

Aux 29 mss cités par M. G., p. 9-15, on peut ajouter *Tours 704*, f. 8r-64v, déjà signalé par M. P. Glorieux (*Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 96). Ce texte, qui donne un nouveau témoin de la rédaction A, va nous aider à résoudre le problème du rapport chronologique entre le 5e livre, rédaction A, de la *Phil. paup.* et le *De potentiis animae*. Nous persistons à croire que c'est celui-ci qui a été transcrit par celle-là. Le prologue du 5e livre (p. 38*, 4-13) avec ses deux citations d'autorités et la modestie affectée avec laquelle l'auteur présente son écrit se comprend parfaitement au début d'un ouvrage, c'est-à-dire, au début du *De potentiis animae*, mais beaucoup moins au cours d'un ouvrage (la *Phil. paup.*), comme préface à l'une de ses parties, surtout que les parties 2, 3 et 4 ne présentent aucun prologue. M. G., p. 22, s'appuie sur le passage suivant du 5e livre, ch. 5 (p. 52*, 3-5) : « resolvitur ex elementis, scilicet terra et aqua, per calorem solis ; *de quo plenius diximus in tractatu elementorum*, ubi diximus... » ; ce renvoi, pense-t-il, ne peut viser que le 1er ch. du 4e livre de la *Phil. paup.* Nous pensons qu'avant de se prononcer, il faudrait une étude plus complète de la tradition manuscrite de ce livre 5 de la *Phil. paup.* On peut se demander en effet si les mots *de quo plenius diximus in tractatu elementorum* sont bien originaux et ne sont pas plutôt le fait d'un copiste qui a voulu s'épargner la peine de transcrire un texte analogue à celui qu'il avait transcrit au début du 4e livre, à savoir le texte du *De potentiis animae* qu'il lisait dans son manuscrit. Voici, en effet, ce qu'on lit dans *Tours 704*, f. 59v :

resoluitur ex aqua et terra a calore solis, siue maneat clausus in uisceribus terre, siue eleuetur in aere... horum omnium principium uapores sunt. Ainsi, au lieu des mots *de quo plenius diximus in tractatu elementorum* qui renvoient à un texte antérieur, le ms. de Tours transcrit le texte lui-même. Or ce texte n'est pas celui du ch. 1 du livre 4 (*Tours 704*, f. 36v- 38r, ou, si l'on veut, éd. Borgnet, t. 5, p. 478-480), mais bien celui, analogue il est vrai, du *De potentiis animae* (voir, par ex., *Paris Nat. lat. 6552*, f. 30rb-30va ; *Bruxelles Bibl. roy. 12014-41*, f. 161va-161vb). De plus, immédiatement après avoir transcrit le texte du *De potentiis animae*, le copiste de *Tours 704* poursuit : *totum quod sequitur inuenio in ultima carta primi caterni usque ibi : sed unio.* Pourquoi s'arrêter à ces mots, et ne pas poursuivre la copie jusqu'à la fin du ch. 1 du livre 4 (*l. c.*, p. 479b-480a) ? C'est parce que c'est aux mots *sed unio* que se termine le petit traité des 5 éléments du *De potentiis animae*, traité qui paraissait d'ailleurs à l'auteur même de celui-ci comme une digression : *sed quia loqui de hac materia in hac parte uidetur digressio, redeamus ad potentias anime sensibilis apprehensiuas* (*Bruxelles*, f. 162ra). Et si l'on objecte que le ms. de Tours est du XVe s., en voici un du début du XIVe : *Bruges Bibl. comm. 485*, f. 157b-158va : comme dans *Tours 704*, au lieu du renvoi *de quo plenius diximus*, le copiste transcrit le texte tel qu'on le lit dans le *De potentiis animae* et, plus patient que le copiste de *Tours 704*, il le transcrit complètement jusque *sed unio.*

O. L.

776. F. Pelster S. J. *Les manuscrits de Bombolognus de Bologne O. P.* — Rech. Théol. anc. méd. 9 (1937) 404-412.

Description de *Bologne Univ. 753* qui contient le commentaire de Bombolognus de Bologne sur le livre I des Sentences, de *Bologne Univ. 755* et *Assise Munic. 155* qui conservent le commentaire du même sur le livre III. Cet ouvrage du maître dominicain de Bologne, antérieur à la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, doit être postérieur au commentaire des Sentences de ce dernier. Les deux mss de Bologne sont tenus pour autographes.

Dans *Bologne Univ. 755* se trouve la q. 2 de la question disputée *De anima* de saint Thomas ; certains indices portent le P. P. à penser que cette question a circulé à l'état isolé et a dû être déterminée avant la première partie de la Somme théologique.

O. L.

777. M. Grabmann. *Die Lehre vom intellectus possibilis und intellectus agens im Liber de anima des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 11 (1937-1938) 167-208.

L'on sait que, en 1927, Mgr G. découvrit dans *Madrid Nac. 3314* tout un traité de psychologie de Pierre d'Espagne. Il en donne d'abord ici un résumé succinct par la table de tous les chapitres. Mais l'objet principal de l'étude présente est l'édition des ch. 5-7 du traité X, relatifs à l'intellect possible, l'intellect agent et leurs propriétés, où se trahit l'in-

fluence de l'exemplarisme augustinien, et à l'*intelligentia agens separata*, où s'accuse nettement la dépendance vis-à-vis d'Avicenne. Une mise en valeur des divergences qui séparent Pierre d'Espagne et Thomas d'Aquin clôt cet aperçu qui, comme le dit Mgr G., devrait être approfondi. O. L.

778. I. CHEVALIER O. P. *Notule de critique textuelle thomiste : De veritate, Q. IV, Art. II, ad 7.* — Div. Thom. (Piac.) 41 (1938) 63-68.

Le texte de toutes les éditions : *voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa,quod in ea sit per modum operantis*, est contredit par tout le contexte ; pour lui donner le sens qu'exige celui-ci, il faut intercaler un *nisi* avant les trois derniers mots, comme le prouve fort bien le P. Ch. De fait, remarque-t-il, c'est dans ce sens que le passage a été compris par nombre de commentateurs thomistes du texte ; au surplus, 9 mss portent explicitement la leçon : *nisi per modum operantis*. O. L.

779. O. SCHLISSEL VON FLESCHENBERG. *Kann die Expositio in libros de anima des hl. Thomas Aquinas ein Kommentar des Joannes Philoponos zu Aristoteles Περὶ Ψυχῆς sein ?* — Byzant.-neugriech. Jahrb. 9 (1930-32) 104-110.

La question posée par M. S. fait écho à une note de Georges Scholarios, signalée naguère par le P. M. JUGIE (*Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, 1930, p. 43), dans le *Cod. Laurent. Plut. 86, 19,* f. 269. Contrairement au P. Jugie, M. S. estime que la question doit être retenue jusqu'à ce qu'une comparaison minutieuse ait été instituée entre le *De anima* de saint Thomas (ou sa traduction grecque par Scholarios, encore inédite) et le texte de Philopon. Seulement celui-ci ne peut être jugé uniquement, à son avis, ni d'après l'édition de Hayduck, ni d'après la traduction latine, découverte récemment. Le commentaire de Philopon semble dû à des notes d'élèves et celles-ci ont pu subsister concurremment sous plusieurs formes, dont l'une, non encore retrouvée, aurait été « adaptée », après traduction, par saint Thomas d'Aquin.

De l'étude de M. S. il faut retenir d'une part que le problème du texte grec de Jean Philopon est complexe et veut être réexaminé, d'autre part que la dépendance de Thomas à l'égard du commentateur grec est sans doute plus profonde qu'on ne le dit généralement. Sur ce point, d'ailleurs, les récents travaux de M. M. De Corte sont on ne peut plus suggestifs (voir *Bull.* II, nos 502 et 800). Mais quant à prendre à la lettre l'hypothèse de M. S., nous n'oserions y songer. Au reste, il semble bien se confirmer aujourd'hui que la traduction latine contenue dans *Vat. lat. 2438* et *Casan. 957* reflète, — et plus encore que le texte grec édité, — le Philopon authentique. Et de toute façon c'est sur cette traduction qu'a dû travailler saint Thomas (voir, sur ces points, M. De Corte, *l. c.*). Les divergences entre son *De anima* et le texte du traducteur donneront la mesure de son

originalité propre et les points de contacts — à étudier encore en détail — montreront l'étendue de la dépendance. M. C.

780. J. Winandy O. S. B. *Le Quodlibet II, art. 4 de saint Thomas et la notion de suppôt.* — Ephem. theol. lovan. 11 (1934) 5-29.

La notion thomiste de suppôt est à la fois plus simple et plus riche que ne le veulent les commentateurs. Dom W. commence par résoudre l'anomalie du texte *Quodl.* II, a. 4 : *licet ipsum esse non sit de ratione suppositi...* Il traduit, avec raison croyons-nous : la définition d'un suppôt déterminé, d'un individu donné ne comporte pas l'existence (p. 12). Ce qui lève la contradiction apparente avec les autres textes, où il s'agit de la notion abstraite de suppôt. De celle-ci l'existence fait partie, comme la nature et comme aussi les accidents, car le suppôt est un *integrum quoddam.* Mais pas plus que ceux-ci, elle n'en est le constitutif formel. Ce dernier doit être cherché dans l'incommunicabilité, laquelle n'est elle-même que l'état de fait résultant de l'« intégration ». En terminant, dom W. éclaire, à la lumière de cette interprétation, quelques textes angélologiques et christologiques. M. C.

781. A. Janssens. *De bedienaar van de H. Eucharistie in de theologie van S. Thomas.* — Algem. nederl. euchar. Tijdschr. 12 (1933) 227-237.

Résumé objectif et sobre de la doctrine de saint Thomas sur l'ordre. Le P. J. s'arrête plus spécialement au rapport entre le sacerdoce et l'épiscopat. M. C.

782. K. Schleyer. *Disputes scolastiques sur les états de perfection.* — Rech. Théol. anc. méd. 10 (1938) 279-293.

Dans une étude récente sur les origines du gallicanisme au XIII[e] s. (cf. *Bull.* III, n° 482), M. S. avait noté que, selon les théologiens séculiers, les évêques et même les curés reçoivent leur pouvoir directement du Christ. Or, c'est là un des points fondamentaux des discussions de la fin du XIII[e] siècle relatives aux états de perfection.

M. S. rappelle d'abord la théorie bien connue des réguliers, défendue par saint Thomas d'Aquin : le religieux, comme tel, est supérieur au curé, non certes en raison de son office, mais en raison de ses vœux ; or, c'est le vœu qui fixe un homme dans l'état de perfection. Tout autre est la conception des maîtres séculiers, représentés par Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ; cette conception, moins connue, est parfaitement exposée par M. S. L'office des curés est le même que celui des évêques, d'origine divine. Or, c'est cet office qui les fixe dans un état de perfection, le *status rectorum.* D'autre part, en acceptant cet office, les curés sont du même coup obligés aux fonctions spécifiques de leur état ; obligation qui n'est pas un vœu, mais en tient lieu. M. S. remarque que, plus encore que saint Thomas,

les séculiers négligent l'importance de la consécration qui établit l'évêque dans l'état de perfection. O. L.

783. P. GLORIEUX. *Une offensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d'Aquin.* — Bull. Littér. ecclés. 39 (1938) 121-129.

M. G. édite d'après son seul témoin, *Paris Univ. 228*, f. 316ra-317ra, l'écrit de Nicolas de Lisieux contre le *De perfectione vitae spiritualis* et le Quodl. 3 de saint Thomas au sujet de la perfection religieuse. Cet écrit doit se placer entre avril et juillet 1270. Les citations du *De perfectione vitae spiritualis* prouvent que la division originale de ce dernier opuscule était différente de celle adoptée par nos éditions courantes. Et la façon dont est cité le Quodl. 3 atteste que celui-ci fut très vite mis en circulation.

O. L.

784. F. PELSTER S. J. *Das Heimatland des Richard von Mediavilla.* — Scholastik 13 (1938) 399-406.

Le P. P. soumet à un examen attentif les suggestions proposées par M. P. Glorieux (cf. *Bull.* III, n° 91) au sujet du nom et de la patrie de Richard de Mediavilla. Il est d'abord certain que son vrai nom est Richard de Meneville : plusieurs mss du XIVe s. l'attestent suffisamment. Mais était-il français plutôt qu'anglais ? Le P. P. note que ces mss du XIVe s. sont d'origine anglaise ; deux autres textes du XIVe s. le nomment explicitement *Ricardus de anglia, Ricardus anglicus* ; les arguments proposés en faveur d'une origine française peuvent être réfutés : il faut donc maintenir que Richard de Meneville était anglais d'origine. O. L.

785. S. AXTERS O. P. *Heeft Joannes Lammens O. P. met Kerstmis 1272 te Parijs gepredikt ?* — Ons geest. Erf 12 (1938) 141-157.

Dans *Paris Nat. lat. 16481*, f. 49rb-50vb, on lit un *Sermo fratris Johannis Agnelli predicatorum in die natalitio Domini ad Magdalenam.* Quétif ne doutait pas que ce *Johannes Agnelli* fût Jean Lammens ou *Johannes Agni*, entré chez les dominicains de Gand, sa ville natale, prédicateur à la faculté de théologie de Paris en 1273, puis rentré à Gand et mort en 1296. Il est vrai, constate le P. A., après minutieuse enquête, que ce nom ne paraît pas comme prédicateur dans les chroniques et que ce Jean ne figure nulle part dans les listes des maîtres de Paris. Mais on peut répondre que l'office de prédicateur pouvait être rempli par un bachelier.

Ce *Johannes Agnelli* est-il identique à *Johannes Agni* auquel Quétif attribue une *Formula vitae cuiuslibet christiani* ? Ceci reste douteux, mais n'infirme pas la donnée du ms. parisien : *Johannes Agnelli* prononça à la Madeleine de Paris, à la Noël de 1272, un sermon que le P. A. édite *in extenso* en appendice. O. L.

786. F. Pelster S. J. *CR de M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben II* (voir *Bull.* II, n° 1207). — Theol. Revue 37 (1938) 217-222.

A signaler principalement les judicieuses remarques où le P. P. prémunit contre une trop facile accusation d'hérésie lancée contre les averroïstes de la fin du XIIIe s. et du début du XIVe. Autre chose est d'interpréter Aristote par Averroès et de séparer le point de vue de la raison naturelle de celui de la foi, autre chose eût été de canoniser Aristote au mépris des données de la foi. On peut ajouter que l'attitude des averroïstes de la fin du XIIIe s. reste dans le sillon orthodoxe des maîtres de la faculté des arts interprétant l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova* dans la première moitié du XIIIe siècle. O. L.

787. F. Pelster S. J. *Eine Kontroverse zwischen englischen Dominikanern und Minoriten über einige Punkte der Ordensregel.* — Arch. Fratr. Praed. 3 (1933) 57-80.

Lorsqu'il s'agissait de défendre leur idéal apostolique ou leurs privilèges, Dominicains et Franciscains faisaient front commun contre les attaques des séculiers. Mais les divergences de vie qui séparaient les deux ordres provoquèrent entre eux aussi des discussions, chacun prétendant réaliser plus parfaitement que l'autre les exemples donnés par le Christ et les apôtres. Le point le plus névralgique était la pauvreté. Le P. P. rappellle les escarmouches entre Prêcheurs et Mineurs anglais : celle de 1269 provoquée par Salomon d'Ingeham O. P. et celle qui, peu après, mit aux prises Robert Kilwardby et Jean Pecham. Quelques traces s'en retrouvent aussi dans des ouvrages de l'époque, comme les questions extraites du Commentaire de Thomas Docking sur Job, dans *Paris Nat. lat. 3183*, ou la question 28 du *Quodl.* I de Roger Marston. Le but du P. P. est de faire connaître une *Determinatio contra aemulos Fratrum Ordinis Praedicatorum* de Thomas de Sutton sur ce sujet. L'auteur s'en tient à une attitude apologétique : sur les trois points en litige, — port de chaussures, usage de viande, propriété, — la conformité, même extérieure, à l'idéal apostolique est aussi grande chez les Dominicains que chez les Franciscains. Le texte est édité (p.74-80) d'après *Oxford Lincoln Coll. 81*, f. 32^r-33^r.

Les arguments du P. P. (p. 72) pour dater cette *determinatio* de la première régence de Thomas à Oxford (peu après 1293), plutôt que de la seconde (vers 1300), paraissent assez faibles. Quant à Nicolas Trivet (*ibid.*), il touche à la question de la pauvreté religieuse dans son *Quodl.* II q. 20 (1303) : *Utrum recipere eleemosynas sit perfectionis in religione* (*Bâle Univ. B. IV. 4*, f. 8^r-v^). H. B.

788. A. Ricolfi. *La setta dei Catari a Firenze e la Mandetta di Guido Cavalcanti.* — Nuova Rivista storica 14 (1930) 560-571.

M. R. apporte quelques nouveaux arguments en faveur de l'inter-

prétation tentée par L. Valli (*Il secreto linguaggio di Dante e dei fedeli d'amore*, Rome 1928) de la Mandetta de Guido Cavalcanti. Plus qu'une réalité terrestre, elle aurait été le symbole d'une secte toulousaine liée d'affinité spirituelle avec le groupe florentin dont Guido aurait été le chef. Le catharisme semble, en effet, avoir été une tradition familiale des Cavalcanti, comme de beaucoup de gibelins de Florence. M. R. rappelle que le père de Guido adhéra à la secte et que son beau-père ne fut autre que Farinata degli Uberti. Guido serait passé de tendances averroïstes à l'hérésie cathare, et cette évolution expliquerait le détachement progressif de Dante et des jeunes poètes groupés autour de lui.

Il est certain que, malgré les efforts de l'inquisition, le catharisme gardait des racines vivaces à Florence à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle. Mais les points à éclaircir restent nombreux. Il est difficile de préciser quelles relations existaient entre Fidèles d'Amour et Cathares, Patarins, Templiers ou Joachimites, et de dire jusqu'à quel degré Dante fut mêlé à ces mouvements religieux. H. B.

XIVe s. **789.** A. Hilka. *Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des Liber de monstruosis hominibus orientis aus Thomas von Cantimpré, De naturis rerum* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., Dritte Folge 7). — Berlin, Weidmann, 1933 ; in 8, 73 p.

M. H. édite un poème de 1812 vers octosyllabiques connu par un seul manuscrit, *Paris Nat. fr. 15106*, f. 1-37, du XIVe siècle. C'est un remaniement du livre 3 du *De naturis rerum*. Il mérite d'être signalé ici pour les parties moralisatrices que l'auteur y a intercalées. D'après M. H., qui se base sur l'allusion du vers 663 à la *dame d'Enghien*, la pièce serait originaire de cette ville du Hainaut. La dame serait très vraisemblablement Marie de Rethel, et le poème aurait été écrit pendant son veuvage, c'est-à-dire entre 1290 et 1315, par un religieux, peut-être augustin. La langue se caractérise par les formes picardes, mais on y rencontre aussi des traces de dialecte du centre de la France.

Outre le texte, M. H. publie un schéma très détaillé du poème (p. 11-22) et un glossaire (p. 71-73). H. B.

790. K. Balić O. F. M. *Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen.* — Wiss. Weish. 3 (1936) 19-35.

A propos de la prédestination du Christ, observe le P. B., il existe des différences entre la doctrine de l'*Ordinatio* de Duns Scot et celle des Reportations de ses cours. D'abord, la question n'est pas posée de la même manière des deux côtés. Est-ce que la prédestination du Christ *praeexigat necessario lapsum naturae*, demande l'*Ordinatio?* Réponse : la chute originelle n'est pas la cause unique et adéquate de la venue du Christ. Toujours dans le même écrit, il est difficile de préciser le but premier et adéquat de l'incarnation ;

il est dit peu de chose sur l'ordre de succession des décrets divins, enfin les preuves apportées ne sont présentées que comme des arguments de convenance. Les Reportations, par contre, posent le problème comme le faisaient les prédécesseurs de Scot, Alexandre de Halès, Albert le Grand et saint Thomas : le Verbe se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché ? Et elles répondent : Oui, car le motif de l'incarnation est pour Dieu la *summa communicatio summo modo possibili*. La succession des décrets divins est bien indiquée et, au moins dans certaines reportations, les arguments semblent beaucoup plus que des arguments de convenance. Bref, entre les deux séries de documents on constate de notables différences. Les Reportations précisent l'*Ordinatio*. Mais de qui proviennent ces éclaircissements, de Scot ou de ses élèves ? Voilà que surgit un problème fondamental de solution très difficile auquel le P. B. se propose de revenir. Le P. B. a raison d'insister sur la distinction à faire entre ces deux écrits de genres très différents.

On trouvera encore dans cet article quelques rapides indications sur la pensée de scotistes médiévaux, tels Jean de Bassoles, Guillaume de Rubio, Jean Major et François de Meyronnes, à propos des doctrines examinées ici. Voir aussi *Bull.* III, n° 791. H. P.

791. C. Balić O. F. M. *La prédestination de la sainte Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot.* — France francisc. 19 (1936) 114-158.

Le P. B. jette d'abord un coup d'œil sur les exposés faits dans le passé de la doctrine de Duns Scot sur la prédestination de Notre-Dame. Déjà Jean de Bassoles, disciple de Scot, pose le fondement de la doctrine : même sans l'existence du péché originel, la Vierge eût été Mère de Dieu. Sa prédestination est aussi absolue que celle du Christ et la suit immédiatement. Ce principe posé, il faut attendre le XVIe et le XVIIe siècles pour en trouver l'application développée dans la synthèse mariale de théologiens scotistes. D'après eux, toute proportion gardée, il faut affirmer de Notre-Dame ce que l'on soutient à propos de la prédestination de son Fils. En général, ces auteurs prétendent enseigner la doctrine de Scot. En réalité, ils n'exposent pas cette pensée, — Scot n'a même pas mentionné la prédestination de Marie, — ils déduisent pour leur propre compte des conclusions à partir de principes avancés par le Subtil touchant la prédestination du Christ. Encore ne distinguent-ils pas entre la teneur de l'*Ordinatio* et celle des Reportations. Ici on retrouve avec quelques compléments les idées que le P. B. développait ailleurs à propos de la prédestination du Christ d'après les œuvres de Scot qu'il faut bien distinguer, de même qu'il faut soigneusement séparer la méthode de l'histoire de la théologie d'une part, et celle des déductions de la théologie systématique d'autre part (voir *Bull.* III, n° 790). La doctrine des scotistes sur la prédestination du du Christ est fidèle à la pensée des Reportations, mais celles-ci à leur tour reproduisent-elles exactement l'enseignement de Scot ? C'est un autre problème. Sans trop le dire, le P. B. semble se méfier de la fidélité parfaite des Reportations, problème fondamental auquel il reviendra.

H. P.

792. V. DOUCET O. F. M. *L'œuvre scolastique de Richard de Conington O. F. M.* — Arch. francisc. hist. 29 (1936) 396-442.

Le P. D. rappelle d'abord le peu que l'on sait sur le franciscain Richard de Conington qui enseigna aux universités d'Oxford et de Cambridge de 1306 à 1310 environ. On ne connaissait guère de lui qu'une seule question disputée et un *Tractatus de paupertate.* Le P. D. signale dans *Padoue Bibl. capit. A. 60*, f. 56r-63r, un texte beaucoup meilleur que celui que l'on a publié de ce traité (voir *Bull.* I, nº 508 et II, nº 629).

Grâce aux affirmations des bibliographes et aux nombreuses citations que les auteurs contemporains font de Conington, le P. D. est parvenu à identifier dans la masse des anonymes plusieurs écrits de Richard. Il n'a pas encore retrouvé son Commentaire sur les Sentences, mais il fournit des citations qui pourront aider à le reconnaître. Par contre, le P. D. a pu restituer avec certitude à Richard un quodlibet et sept nouvelles questions disputées, conservés dans les manuscrits suivants, qu'il décrit minutieusement : *Vat. lat. 4871* et *1012*, *Vat. Ottob. lat. 1126* et *Leipzig Univ. 470.* Après avoir présenté ces écrits en en recopiant l'incipit et l'essentiel de la solution, le P. D. en prouve apodictiquement l'authenticité par les indications des manuscrits et les citations faites par les écrivains du temps. Il fournit aussi le signalement d'un second quodlibet de Richard, disparu dans l'incendie de la Bibliothèque universitaire de Turin, ce qui permettra peut-être de le retrouver ailleurs. Le Quodlibet I est postérieur aux Questions ordinaires qu'il cite, les deux œuvres datant de l'enseignement de Conington aux universités anglaises, 1306-1310.

En appendice (p. 430-438), le P. D. édite la première question ordinaire de Richard d'après *Vat. lat. 4871* seulement, alors qu'on n'en connaît qu'une seule autre copie dans *Vat. Ottob. 1126.* Il termine en publiant une question d'un certain Godefredus Anglicus qui cite Conington (p. 439-442).

Comme les précédents articles du P. D. celui-ci abonde en renseignements intéressants et inédits, particulièrement dans les notes. Relevons seulement (p. 407, n. 2) que le commentaire non encore retrouvé de Pierre de Falco sur les Sentences pourra sans doute être identifié grâce aux nombreuses citations qu'en fait Pierre Reginaldetus O. F. M. dans son propre commentaire (*Vat. lat. 9343* et *Bruxelles Bibl. roy. 4201-02* (*1553*). Le P. D. mentionne (p. 420, n. 4) comme anonyme un commentaire sur les Sentences conservé dans *Vat. lat 4284,* qui est en réalité l'œuvre de Pierre Plaoul, fin du XIVe siècle. On le retrouve, entre autres, dans *Paris Nat. lat. 14534* et *15897*. Voir à ce propos, en attendant mieux : P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres,* Paris 1897, t. IV, p. 69 et 440.

H. P.

793. J. G. SIKES. *Hervaeus Natalis : De paupertate Christi et Apostolorum.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 11 (1937-38) 209-297.

M. S. édite pour la première fois le *De paupertate Christi et Apostolorum* de Hervé de Nédellec. Dans l'introduction (p. 209-222), il décrit rapidement

le conflit des Conventuels et des Spirituels dans l'Ordre franciscain, puis situe cette œuvre où Hervé, alors Maître général des Dominicains, répond en 1322-23 à une consultation papale concernant la pauvreté du Christ et des Apôtres. Hervé reprend la doctrine de saint Thomas sur la pauvreté qui n'est qu'un moyen en vue de la perfection. Il continue : usage et propriété sont inséparables, surtout pour les biens qui se consomment à l'usage. Jésus et les Apôtres possédaient de même que les autres hommes et non seulement *quoad usum*.

L'édition du texte (p. 223-297), faite avec beaucoup de soin, repose sur les quatre manuscrits connus, principalement sur *Vat. lat. 3740*, texte quasi officiel, et *Paris Mazar. 3490* (*1013*), qui dérive peut-être d'une forme plus ancienne de l'ouvrage. H. P.

794. G. BOFFITO. *Gli Armeni a Firenze e un oscuro passo dell' « Acerba » interpretato.* — Bibliofilía 39 (1937) 282-289.

L'existence d'un monastère de Basiliens arméniens à Florence au temps de Cecco d'Ascoli pourrait expliquer, selon M. B., un vers incompréhensible de l'*Acerba*. Il s'agit de la 4ᵉ stance du livre V, dernier de l'ouvrage resté incomplet, traitant de la foi et devant correspondre au *Paradis* de Dante. Les anges dans l'empyrée

cantano sempre il ciel pien d'allegrezza,
non come a noi gridando « scorpi, scorpi ».

Suivant les plus anciens manuscrits (*Florence Laur. Plut. 89 sup. 111*, *Laur. Ashb. 1223*, *Laur. Plut. 40, 51*) et plusieurs éditions du XVIᵉ siècle, il faut lire *sorpi* au lieu de *scorpi*. Ce serait une allusion à l'invocation de la liturgie arménienne *surp*, correspondant au latin *sanctus*. H. B.

795. J. G. SIKES. *A Possible Marsilian Source in Ockham.* — Engl. hist. Rev. 51 (1936) 496-504.

On a cru parfois à l'influence de Guillaume d'Ockham sur Marsile de Padoue. On admet plus généralement aujourd'hui leur indépendance. Le seul fait que le *Defensor pacis* était terminé dès 1324 et que Guillaume d'Ockham ne se lança guère dans la politique antipapale avant sa fuite d'Avignon en mai 1328, suffit à exclure la première hypothèse. M. S., qui a entrepris l'édition critique des écrits politiques du franciscain anglais, va plus loin : ce serait Marsile qui aurait servi de source à Ockham. La chose est en soi très possible, probable même. M. S. la rend certaine en soulignant entre le *Dialogus* III l. 4 c. 1 et le *Defensor* II c. 16, 3, au sujet de la primauté de Pierre, une parenté littéraire (M. S. ne s'est pas contenté de l'édition de Goldast et donne les variantes du ms. du *Dialogus*, *Lambeth 168*) telle qu'elle semble bien exclure l'emploi d'une source commune. Des citations du *Defensor* relevées dans le *Dialogus* par A. van Leeuwen (cf. *Bull.* III, nº 796) dissipent toute hésitation qui pourrait subsister. H. B.

796. A. VAN LEEUWEN O. F. M. *L'Église, règle de foi, dans les*

écrits de Guillaume d'Occam. — Ephem. theol. lovan. 11 (1934) 249-288.

En bonne méthode, le P. v. L. commence par déterminer la manière dont il entend étudier les œuvres d'Ockham : il respectera l'ordre chronologique et tiendra compte de la nature des ouvrages. Rien de plus sage, car la fuite d'Avignon marque une coupure nette dans la carrière d'Ockham et un traité comme le *Dialogus*, où l'auteur énumère les opinions sans toujours laisser percer ses préférences, exige une interprétation prudente.

Dans les écrits antérieurs à sa rupture avec Jean XXII Ockham ne traite pas explicitement la question des sources et des règles de la foi. Des remarques occasionnelles, surtout à propos de la transsubstantiation, laissent entendre que, pour lui, seul l'enseignement de l'Église est la règle suprême de la foi. Cette autorité doctrinale dépasse même le contenu de l'Écriture et de la tradition, et Ockham parle parfois de révélations nouvelles ; mais il semble bien qu'il ne s'agit là que d'une assistance particulière du Saint-Esprit dont jouit l'Église dans l'interprétation de l'Écriture.

Après 1328, cette autorité doctrinale du magistère ecclésiastique se transforme en simple autorité disciplinaire. La seule règle qui soit munie d'une garantie divine n'est plus désormais que la foi unanime de l'Église, et cette foi a pour objet les vérités révélées transmises par les apôtres, et aussi toute vérité admise par l'Église entière à n'importe quel moment de son existence. La déclaration de l'autorité ecclésiastique ne se distingue pas essentiellement, au point de vue doctrinal, de la définition des théologiens. Ockham nie donc résolument l'infaillibilité du pape ; il reste hésitant quand il s'agit du concile général.

Étude très importante d'un point de doctrine encore assez peu fouillé. Elle met en parfaite lumière l'évolution des idées d'Ockham et leur répercussion sur les théories postérieures. Les précisions chronologiques concernant plusieurs écrits sont à retenir. H. B.

797. G. Gentile. *Il carattere della filosofia del Petrarca.* — Nuova Antologia 374 (1934) 488-499.

Quelques généralités sur les tendances fondamentales de la pensée de Pétrarque. Il ne s'agit pas d'un système philosophique à proprement parler, mais d'une attitude, d'une orientation, d'une manière de penser radicalement nouvelle et dont Pétrarque est pleinement conscient. Dieu et la création ne représentent plus un ordre extérieur à l'homme, dans lequel celui-ci s'insère à sa place marquée ; l'homme se fait le centre de ses préoccupations et c'est en descendant en lui-même que l'esprit découvre ses propres richesses, et l'univers, et Dieu. C'est là la profonde différence qui sépare Dante de Pétrarque. Avec ce dernier commence cet idéal de quasi-déification de l'homme que plus tard Marsile Ficin et Pic de la Mirandole érigeront en théorie. Pétrarque prend conscience de la puissance de l'esprit humain et il supporte mal les manières désuètes de la culture

médiévale, plus soucieuse de définitions abstraites que de réalité : *Quid, obliti rerum, inter verba senescitis ?* dit-il dans le *Secretum*.

Le cadre restreint de cet exposé permettait difficilement d'y apporter toutes les nuances désirables. L'importance du courant platonicien médiéval, en particulier, est réduit à de trop maigres proportions. H. B.

798. J. LECHNER. *Franz von Perugia O. F. M. und die Quaestiones seines Sentenzenkommentars.* — Franzisk. Stud. 25 (1938) 28-64.

Après avoir rappelé le peu que l'on sait concernant François de Pérouse O. F. M., M. L. établit en s'appuyant sur la Chronique de Nicolas Glassberger que François, élève de Jean de Ripa à Paris, y devint lui-même maître en théologie en 1368. Son commentaire sur les Sentences est un peu antérieur à 1370, date à laquelle il est cité dans le commentaire du cistercien Denys. Puis (p. 41-64) M. L. reproduit la liste des questions du Commentaire de François sur les Sentences avec l'indication des folios de l'unique manuscrit connu jusqu'ici, *Clm 8718*. Cela ne manquera pas de rendre service. H. P.

799. J. SEITZ. *Der Traktat des « Unbekannten deutschen Mystikers » bei Greith.* Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung. — Leipzig, F. Meiner, 1936 ; in 8, X-118 p. Mk. 5.50.

La compilation qu'étudie Melle S. présente un grand intérêt pour l'histoire de la mystique allemande et pour Maître Eckhart en particulier. En 1861, C. Greith la publia en allemand moderne d'après le manuscrit *Saint-Gall Stiftsbibl. 1917* (*Die deutsche Mystik im Prediger-Orden*). Depuis lors plusieurs travaux importants s'en étaient occupés, mais aucune étude d'ensemble ne lui avait encore été consacrée.

Melle S. commence par étudier la tradition manuscrite. Il existe trois manuscrits d'origine suisse : *Zurich Zentralbibl. C 108 b*, provenant peut-être du monastère de Töss, *Saint-Gall 1917* et *Munich Staatsbibl. germ. 5233*, originaires tous deux du couvent Sainte-Catherine à Saint-Gall. D'un quatrième ms. perdu, écrit en 1475 à Cologne, il existe une copie faite en 1614 par J. H. Sudermann : *Hambourg Staatsbibl. 1886* ; son texte est étroitement apparenté à celui de Zurich. Une comparaison minutieuse des mss suisses révèle des divergences assez conséquentes, surtout dans l'ordonnance des matières. Écrits tous trois au début du XVe siècle dans des couvents de femmes, ils furent compilés indépendamment l'un de l'autre (*Munich* dépend toutefois en partie de *Saint-Gall*) d'après un recueil commun, peut-être sous la direction d'un « spiritus rector », vraisemblablement dominicain. C'est une véritable mosaïque, que Melle S. a eu la patience de dénombrer pierre par pierre et d'étaler (p. 54-70) en un vaste tableau comprenant la concordance des trois mss et les parallèles retrouvés dans les textes mystiques édités du XIVe siècle. L'examen des inédits complètera sans nul doute la récolte. Les emprunts identifiés représentent les deux tiers de l'ouvrage. Les plus fréquents sont faits à Eckhart (du

moins aux sermons et traités publiés sous son nom par F. Pfeiffer, A. Jundt, F. Jostes), à Tauler, à Suso et au *Buch von geistlicher Armut.* Eckhart est nommé sept fois : cinq fois pour des textes tirés des sermons 11, 20, 42, 52 et 76[1] de Pfeiffer ; deux autres citations n'ont pu être encore identifiées. Le fonds provenant de Tauler contient lui aussi des passages inconnus aux éditions. On voit par là de quel précieux recours peut être le florilège de Greith dans les questions d'authenticité ou de critique textuelle. Melle S. le montre dans ce dernier domaine, après avoir signalé une série de corrections importantes à l'édition de Greith, en dressant une liste des variantes qui peuvent améliorer les textes parallèles de Pfeiffer, Jundt, Jostes, Vetter (p. 77-90).

Les quinze dernières pages replacent brièvement la compilation dans son milieu historique et en dessinent le schéma. Le florilège trahit une intention systématique évidente, mais le ms. de Zurich a réparti la matière d'une manière plus logique. Il se rattache au courant mystique dominicain, et plus précisément à l'école d'Eckhart. Nulle part sans doute on ne retrouve érigée en un système aussi cohérent la mystique intellectualiste du maître allemand. Le thème développé est celui de la mystique trinitaire, l'image de la Trinité dans l'âme. Il comprend trois parties : l'âme et ses facultés, image et ressemblance de la Trinité, la Trinité et la vie divine dans l'âme, la vie d'union à Dieu.

Le travail de Melle S. est très soigné et rendra de grands services. Le premier chapitre et le début du deuxième ont paru séparément, comme thèse doctorale de l'université de Zurich (Rudolstadt i. Thür., F. Mitzlaff, 1936 ; in 8, x-41 p.). H. B.

800. M. PAHNCKE. *Zu Greiths « Florilegium mysticum ».* — Zeitschr. deutsche Philol. 61 (1936) 288-290.

Depuis la publication de sa dissertation en 1906 (*Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts*) M. P. a eu l'occasion de compléter la liste qu'il y avait dressée des parallèles entre le florilège de Greith et des textes mystiques allemands. Il édite ici ce supplément, indépendamment du travail de Melle S. (voir *Bull.* III, n° 799). On y trouvera peu d'indications qui aient échappé à celle-ci. En plus d'une dizaine de renvois à des textes manuscrits, notons : GREITH 155, 27-28 : PFEIFFER 144, 35-36 ; GR. 155, 29-30 : PF. 145, 1-2 ; GR. 156, 25-26 : BIHLMEYER, *Seuse* 178, 12-14 ; GR. 176, 34-177, 1 : WACKERNAGEL, *Altd. Pred.* 168, 41-45 ; GR. 177, 7-9 : PF. 204, 3-4 (et aussi 330, 6-7 ; 342, 29-30 ; 494, 25-26 ; 496, 28-29, où la citation dont il s'agit est toujours attribuée à saint Augustin, tandis que Greith l'attribue à saint Bernard). H. B.

XVe s. **801.** R. D'ALÒS-MONER. *Flors de Petrarca de Remeys de cascuna fortuna.* — Estudis univers. catalans 21 (1936) 651-666.

M. d'A.-M. publie, d'après un manuscrit en sa possession, un florilège de 165 sentences morales, extraites au XVe siècle du *De remediis utriusque fortunae* de Pétrarque. D'autres indices attestent par ailleurs la diffusion

de cet écrit en Catalogne, mais ce nouveau document est le seul témoin connu jusqu'ici d'une traduction catalane médiévale. M. d'A.-M. y a joint le texte latin et, là où il offrait un parallèle, le texte italien du *Fioretto*, recueil semblable à celui-ci, composé au XVe siècle par le camaldule Jean de San Miniato. H. B.

802. K. SCHMIDT. *Der Lüstliche Würtzgarte.* Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik im Spätmittelalter. Inaugural-Dissertation. — Wildenfels i. Sa., A. Zimmermann, [1932]; in 8, 80 p.

Le *Lüstliche Würztgarte* est un petit traité de mystique symbolique, dont on ne connaît qu'un seul exemplaire : *Berlin Staatsbibl. germ. 8° 515*, f. 1r-109r. Après une vie allégorique du Christ dans le cadre de l'*hortus conclusus*, l'auteur anonyme décrit par le menu et donne la signification mystique de ce jardin et du château qu'il renferme, où l'âme doit être introduite pour y consommer son union avec Dieu. D'après ce manuscrit, dont on ne sait à vrai dire s'il représente la langue originale, l'ouvrage serait originaire de la Silésie ou des environs immédiats, et il proviendrait d'un monastère de femmes. Les nombreuses indications chronologiques tracées en marge par les mains qui l'utilisèrent eussent pu assez facilement, semble-t-il, être exploitées pour situer approximativement cette période d'utilisation. Elles ramènent toutes, croyons-nous, vers le second quart ou le milieu du XVe siècle, ce qui correspond à l'écriture du manuscrit, datée par M. S. de la première moitié de ce siècle.

Une description précise du manuscrit, une étude fouillée de la langue, une description de la forme littéraire et du contenu du traité forment l'essentiel du travail de M. S. Une brève histoire du thème de l'*hortus conclusus* dans la littérature et l'art du moyen âge y est ajoutée. Forcément superficielle, cette esquisse est intéressante néanmoins et elle permet de suivre dans ses grandes lignes l'évolution du thème primitif inspiré du Cantique des cantiques, avec ses trois significations principales : l'Église, la Sainte Vierge, l'âme fidèle. D'autres thèmes s'y sont mêlés très tôt, comme ceux de l'*hortus paradisi*, du *lignum vitae*, de la *plantatio rosarum*, du jardin de Gethsémani ou du Calvaire, l'ont contaminé et transformé dans des proportions variables.

Quelques détails. Il est fort possible que l'auteur de l'ouvrage soit un ecclésiastique, mais l'argument invoqué par M. S. (p. 27-28) paraît peu pertinent (notons l'expression *ein irdischer got* appliquée au pape). L'atmosphère plutôt bernardine de cette mystique allégorique et affective rend peu probable l'hypothèse (p. 28) que le traité ait été destiné à des lectrices dominicaines. S'il est vrai (p. 30) qu'aucun mystique allemand n'y est cité, un scolastique au moins s'y rencontre : Hugues Ripelin de Strasbourg, auteur du *Compendium theologicae veritatis*. C'est moins de l'immaculée conception que de la virginité de Marie (p. 59) que l'*hortus conclusus* fut le symbole au moyen âge. H. B.

803. G. Meersseman O. P. *Antonius de Carlenis O. P. Erzbischof von Amalfi.* — Arch. Fratr. Praed. 3 (1933) 81-131.

Les anciens biographes ne fournissent guère sur Antoine de Carlenis que des données fantaisistes et contradictoires. Pour y apporter quelque lumière, le P. M. recourt aux sources contemporaines, en particulier aux archives vaticanes. Elles lui permettent de dater avec certitude la carrière épiscopale du dominicain : nommé en 1448 coadjuteur de l'archevêque d'Amalfi, André de Pagliari,il succéda à celui-ci dès 1449 et reçut seulement alors la consécration épiscopale. Il mourut le 23 mars 1460.

Sa carrière scientifique reste plus obscure. Peut-être professa-t-il chez les dominicains de Naples, peut-être aussi à Cologne. En tout cas, il semble bien qu'on le rencontre dans cette dernière ville en 1406, avant son entrée dans l'ordre dominicain, avec le titre de maître ès arts. Sa participation au concile de Florence est incertaine ; sa présence à celui de Pise est, selon toute apparence, légendaire et le fruit d'une confusion.

Antoine de Carlenis a laissé deux ouvrages : des *Quaestiones super XII libros Metaphysicae* (*Naples Naz. VIII. G. 75*) et des *Quaestiones in IV libros Sententiarum* (*Rome Casan. 1025*). Ce ne sont pas des commentaires suivis, mais un choix de questions d'intérêt actuel. Le premier fut critiqué par le dominicain Dominique de Flandre à cause de ses concessions au scotisme (cf. *Bull.* I, nos 955, 956). Le P. M. décrit ces deux manuscrits et donne une idée sommaire de la méthode et des positions doctrinales de l'archevêque d'Amalfi. En appendice il publie la table des matières des deux commentaires et deux questions du *Comm. Metaph.* sur les *distinctiones* (l. V q. 13 : *Utrum distinctiones bene sunt assignatae a quibusdam doctoribus, scilicet essentialis, realis, formalis et modalis*, avec la critique correspondante de Dominique de Flandre ; l. XII q. 7 : *Utrum illae perfectiones quas ponit Aristoteles in primo motore sint distinctae considerationes tantum ut dicit Commentator hic*). Mais nous y avons cherché en vain la question parallèle du *C. Sent.* que le P. M. semblait annoncer p. 108.

H. B.

804. E. Bohnenstädt. *Zu des Nikolaus von Kues Schrift « Ueber die Weisheit ».* — Forschungen u. Fortschritte 12 (1936) 169-170.

Les deux dialogues connus sous le titre *De vera sapientia* ont été fréquemment édités parmi les œuvres de Pétrarque. Ce n'est que vers la fin du XIXe siècle qu'on s'est mis à douter de leur authenticité, en remarquant que la première partie ne faisait que reproduire le livre I du *De sapientia* de Nicolas de Cues. L'idée d'un plagiat de la part de ce dernier ne résiste pas à un examen, même rapide. Melle B. le montre sans peine par la composition disparate du *De vera sapientia* et par les profondes divergences, tant de pensée que de style, qui le sépare de Nicolas de Cues.

Sur les éditions du *De vera sapientia* et les origines de la falsification, des renseignements beaucoup plus précis sont fournis par M. R. Klibansky dans la préface à l'édition de l'*Idiota* de Nicolas de Cues par L. Baur (Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, t. V, Leipzig 1937, p. XXI-XXIV).

H. B.

805. R. REGOUT. *Erasmus en de theorie van den rechtvaardigen oorlog.* — Bijdragen voor vaderlansche Geschiedenis en Oudheitkunde, serie VII, 7 (1936) 155-171. XVIᵉ s.

Qu'Érasme soit pacifiste, c'est évident. Le P. R. insiste sur l'argument du corps mystique employé pour condamner la guerre et remarque qu'Érasme serait le premier à y faire appel. Mais admet-il l'hypothèse d'une guerre juste ? Il faut avouer qu'il évite de traiter la question *ex professo*, comme ses prédécesseurs, et qu'il la laisse dans l'ombre comme s'il craignait lui donner naissance en en parlant. Il fut cependant acculé à dire son avis. Dans deux écrits des dernières années, et qui sont peu cités, Érasme admet en termes nets la possibilité d'une guerre juste : dans la *Responsio ad Albertum Pium* et dans l'*Ultissima consultatio de bello Turcis inferendo* de 1530. Le P. R. termine son article en citant la *Precatio inituri proelium* qu'Érasme n'aurait pas composé s'il n'avait admis la possibilité d'une juste guerre. J. L.

806. P. S. ALLEN. *Erasmus on Peace.* — Bijdr. vaderl. Geschied. Oudheitkunde, serie VII, 7 (1936) 235-246.

Il convenait que, dans une série d'articles consacrés à Érasme, on fit place à une étude sur le pacifiste. La fidèle collaboratrice du savant spécialiste des études érasmiennes nous présente d'une manière originale des idées souvent exposées. Toute l'œuvre d'Érasme parle de paix et, dirions-nous, sur tous les tons, depuis le ton pompeux et solennel des adresses aux grands de ce monde jusqu'au ton sarcastique de l'*Éloge de la folie*. Que ce soit une œuvre scientifique ou que ce soit une œuvre de combat, partout se retrouve une plaidoirie pour la paix. J. L.

807. L. M. G. KOOPERBERG. *Erasmus als vredeskampioen.* — Den Haag, W. P. van Stockum, [1936] ; in 8, 40 p.

Des principales œuvres d'Érasme, l'auteur extrait les textes les plus importants sur le pacifisme. Il découvre en Érasme un pacifiste extrémiste qui n'admet aucun motif de guerre juste. Mais pour justifier cette opinion il a fallu interpréter en ce sens un texte parlant de juste guerre. M. K. tourne l'obstacle en affirmant qu'Érasme aurait été inconséquent avec son pacifisme s'il avait admis des guerres justes (p. 32). Cette explication ne résiste pas à l'examen des textes. M. THÜRLEMANN — pour ne citer qu'un auteur que M. K. semble ne pas connaître — a réuni de nombreux textes d'Érasme sur la guerre juste et les conditions requises. En ce dernier point Érasme se rapproche de saint Thomas (*Erasmus von Rotterdam und Joan. Lud. Vives als Pazifisten* ; cf. *Bull.* II, n° 441). Voir également l'article de Regout (cf. *Bull.* III, n° 805). A la page 7, M. K. parle de saint Pierre du Bois, abbé de Saint-Pierre ; il faut lire Pierre Dubois, avocat de Coutances.

J. L.

808. F. CAVALLERA. *Le décret du concile de Trente sur la péni-*

tence et l'extrême-onction (Session XIV, 25 novembre 1551). — Bull. Littér. ecclés. 39 (1938) 3-29 (fin).

Le P. C. clôt sa fructueuse enquête sur l'élaboration de la *doctrina* et des *canones* de la session XIV du concile de Trente (cf. *Bull.* III, nos 418-419). Il s'agit ici de l'extrême-onction. Comme M. L. Godefroy a déjà étudié le sujet (*Dict. Théol. cath.*, t. 5, c. 1997-2007), le P. C. passe plus rapidement sur certains points. Il met en valeur l'importance du mémoire des théologiens louvanistes qui fut la source principale du schéma provisoire, qui d'ailleurs fut assez notablement modifié dans le texte définitif de la *doctrina*. On lira avec intérêt les discussions des théologiens et les deux rédactions du schéma en ce qui concerne l'institution du sacrement par le Christ (p. 8-11, 19-21). O. L.

809. V. Beltran de Heredia O. P. *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma, O. P.* — Cienc. tom. 49 (1934) 5-29.

Avant de professer la théologie pendant près de 35 ans (de 1540 à 1574) à la nouvelle université de Coïmbre, Martin de Ledesma avait appartenu au couvent de Saint-Étienne à Salamanque et suivi les cours de François de Vitoria. Non seulement cette formation le marqua de son empreinte, mais l'élève subit à ce point l'influence du maître que, devenu professeur à son tour, il en fit passer l'enseignement presque littéralement dans ses propres leçons, sans d'ailleurs se croire obligé d'indiquer la source de ses emprunts. C'est ce que démontre à l'évidence l'article du P. B., en publiant de larges parallèles entre le second volume du commentaire de Ledesma sur le 4e livre des Sentences (édité à Coïmbre en 1560) et les *Relectiones De potestate ecclesiastica, De potestate civili* et *De matrimonio* de François de Vitoria.

Pour les commentaires de Vitoria, dont il n'existait pas comme pour les *Relectiones* un texte officiel mais de simples notes d'étudiants, le parallélisme est moins verbal, comme on pouvait s'y attendre. Il est plus que suffisant néanmoins pour reconnaître la source où puise largement le professeur de Coïmbre. Le P. B. l'indique pour deux cas : le cours de Vitoria sur les sacrements, de 1529-31, connu à travers la *Summa sacramentorum* de Thomas de Chaves (Valladolid 1560), et le commentaire de la *Secunda secundae* d'après la reportation de François Trigo.

Cette constatation est de nature à rabaisser considérablement l'originalité de Martin de Ledesma. Mais elle montre une fois de plus combien profonde fut l'influence exercée par François de Vitoria sur toute la théologie espagnole du XVIe siècle. H. B.
